

Armin Pöhlman

Die Debatte
zwischen Rammohan Roy und Joshua Marshman von 1820 bis 1825

Ein Streit um die Auslegung der Bibel zwischen interreligiöser Begegnung und Unversöhnlichkeit

λογος

Die Debatte zwischen Rammohan Roy und Joshua Marshman von 1820 bis 1825

Ein Streit um die Auslegung der Bibel zwischen interreligiöser Begegnung und Unversöhnlichkeit

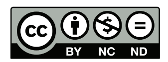
Armin Pöhlmann

Logos Verlag Berlin



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.



Die zugehörige Edition ist unter der DOI 10.30819/5387E erhältlich.

Coverabbildung Joshua Marshman: Bild mit freundlicher Genehmigung des *Center for Study of the Life and Work of William Carey, D.D. (1761-1834), William Carey University*, Hattiesburg, Mississippi, USA.

Coverabbildung Rammohan Roy: Frontispiz aus *The Brahma Samaj and Other Modern Eclectic Systems of Religion in India. Religious Reform, Part IV*, Madras 1893.

ISBN 978-3-8325-5387-6

Logos Verlag Berlin GmbH
Georg-Knorr-Str. 4, Geb. 10,
12681 Berlin
Tel.: +49 (0)30 / 42 85 10 90
Fax: +49 (0)30 / 42 85 10 92
http://www.logos-verlag.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort

„Sind die Missionare, die dieses Gesetz auf Indien loslassen wird, eine taugliche Triebfeder für die Durchführung dieser größten Umwälzung, die jemals in der Weltgeschichte stattgefunden hat? Mit welchen Waffen werden sie in den Wettkampf eintreten, gegen den scharfsinnigen und intelligenten Hindu, der bereit ist, seine Religion zu verteidigen, mit Argumenten, die er aus eifriger und erleuchteter Kasuistik zieht, und die er handhabt mit der ganzen Kraft eines scharfen und geübten Verstandes? Werden diese Leute, die aus den Löchern und Höhlen ihrer ursprünglichen Herkunft gekrochen sind, dem Webstuhl und dem Amboss abtrünnig geworden und den niedrigsten Handwerksberufen entsprungen, in den gelassenen und kaltblütigen Kontroversen etwas entgegen zu setzen haben, sollten die Brahmanen sich herablassen, in die Kampfesarena zu treten gegen die lahmen und verkrüppelten Gladiatoren, die ihren Glauben antasten wollen? Was können wir in diesem Konflikt erwarten außer Schande und Niederlagen ganzer Heerscharen von Büttenpredigern?“

Charles Marsh 1813.[1]

Der britische Parlamentarier Charles Marsh war entschiedener Gegner der Zulassung von Missionaren in die Gebiete der Ostindien-Kompanie. Er malte vor die Augen der parlamentarischen Versammlung, die ihm lauschte, Horden von sektiererischen Missionaren, die ausziehen würden mit der Absicht, gewachsene Traditionen und Religionen zu zerstören. Sie könnten dabei nur verlieren, die Baptisten und Methodisten, denn diese zählte er unter die Sektierer, denn sie hätten gegen die überlegenen indischen Religionsgelehrten keine Chance. Sie würden in der Kampfarena unterliegen.

[1]Eigene Übersetzung. Original: „Are the missionaries whom this Bill will let loose on India fit engines for the accomplishment of this great revolution that has yet taken place in the history of the world? With what weapons will they descent into the contest with the acute, intelligent Hindoo, prepared to defend his religion by reasonings drawn from the resources of keen and enlightened casuistry, and wielded with all the vigor of a sharp and exercised intellect? Will these people, crawling from the holes and caverns of their original destinations, apostates from the loom and the anvil, and renegades from the lowest handicraft employments, be a match for the cool and sedate controversies they will have to encounter, should the Brahmins condescend to enter into the arena against the mained and crippled gladiators that presume to grapple with their faith? What can be apprehended but the disgrace and discomfiture of whole hosts of tub-preachers in the conflict?“, Marsh, 512f.

Diese Arbeit handelt von einem Konflikt zwischen einem baptistischen Missionar und einem hinduistischen Brahmanen. Dieser Konflikt ist nicht vorrangig daraus entstanden, dass der Missionar den Glauben des Hindus angegriffen hätte, sondern daraus, dass sich der Brahmane erlaubt hatte, das Feld der christlichen Bibelauslegung zu betreten.

Im Januar 1820 erschien in Kalkutta in einer kleinen Druckerei, die von baptistischen Missionaren geführt wurde, ein Buch unter dem Titel *The Precepts of Jesus. The Guide to Peace and Happiness.* Auf dem Titelblatt wurde versprochen, dass das Büchlein die Gebote Jesu beinhalte, aus den vier Evangelien gezogen, in englischer und bengalischer Sprache, und in Sanskrit. In Wirklichkeit war darin aber nur ein kurzes englisches Vorwort und dann Auszüge aus dem Neuen Testament nach der King-James-Version. Dieses Buch entfachte einen fünf Jahre andauernden Streit zwischen dem Brahmanen, der es zusammengestellt hatte, und dem Herausgeber des *Friend of India*, einer christlichen Missionszeitschrift aus dem Vorort Serampore. Der Brahmane war Rammohan Roy und der Herausgeber war Joshua Marshman. Sie stritten über christliche Dogmatik und Dogmengeschichte, über hermeneutische Fragen, aber vor allem über die Interpretation von Bibelstellen.

Vor allem das Letztere macht den Streit bis heute interessant. Über insgesamt 800 Druckseiten entwickelten beide Kontrahenten ein jeweils vollkommen entgegengesetztes Verständnis der Bibel. Sie legten in mehreren Diskussionrunden eine Vielzahl von Bibelstellen kontrovers aus und untermauerten ihre Argumente mit jeder Streitschrift aufs Neue. Als Ergebnis haben wir heute eine Gegenüberstellung von damaliger christlicher Exegese calvinistisch-baptistischer Prägung und einer sehr persönlichen Bibelauslegung eines indischen Philosophen, beeinflusst von der beginnenden kritischen Bibelforschung und islamischem und hinduistischem Denken. Sie ist ein einzigartiges Zeugnis von interreligiöser Bibelrezeption des beginnenden 19. Jhdts.

Dieses Buch soll sowohl den Streit, seinen Verlauf und seine Hintergründe rekonstruieren, als auch auf die exegetischen Argumentationsläufe eingehen. Ob er in dem Sinne von Charles Marsh ausgegangen ist, dass sich der christliche Missionar in der Arena lediglich blamiert hat und der Brahmane kaltblütige Überlegenheit zeigen konnte, mögen Leserinnen und Leser beurteilen. Es handelt sich um eine erweiterte Fassung meiner Dissertationsschrift, die ich im Juni 2020 an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin im Fachgebiet Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie eingereicht habe.

Armin H. Pöhlmann,
im September 2021

Danksagung

Dieses Buch wäre nicht zustande gekommen ohne die vielen Menschen, die die Arbeit unterstützt haben. Dazu gehören zunächst meine Betreuer Prof. Dr. Andreas Feldtkeller in Berlin und Prof. Dr. Dr. mult. h. c. Martin Tamcke in Göttingen.

Die *Evangelische Kirche in Mitteldeutschland* hat mich für die Erarbeitungszeit vom Pfarrdienst beurlaubt und mit einem Stipendium versehen, sodass dieses Projekt verwirklicht werden konnte.

Dank gebührt besonderen Personen, die mich in speziellen Einzelfragen unterstützt haben. Herr PD Dr. Fritz Heinrich hat mir wertvolle Beratung zur Gesamtkonzeption und zu religionswissenschaftlichen Aspekten gegeben. Herr Dr. Şuayip Seven half mir mit seinem Fachwissen aus der Hadithwissenschaft. Frau Rev. Kate Dean von der Rosslyn Hill Unitarian Chapel in Hampstead gab mir Informationen aus den heutigen unitarischen Gemeinden. Frau Meriam Adami stand mir bei der Transliteration und Übertragung arabischer Textstellen zur Seite. Frau Dr. Monika Freier hat mir wiederum geholfen bei der Transliteration indischer Schriften. Vielen Dank ihnen allen.

Dank gebührt auch denjenigen, die mir Zugang zu der nötigen Literatur gewährt haben. Das sind die *Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen*, die Bibliothek der *Fachhochschule für Interkulturelle Theologie Hermannsburg*, das Archiv des *Studienzentrums August Hermann Francke* in Halle. Die *William Carey University* in Hattiesburg für die freundliche Erlaubnis, das Bild von Joshua Marshman nutzen zu dürfen. Besonders möchte ich Frau Emily Burgoyne erwähnen, die Mitarbeiterin der *Angus Library and Archive* am *Regent's Park College* in Oxford, die für mich ihr Archiv durchforstet hat. Dank gebührt auch all denjenigen Büchereien und Privatleuten, die digitale Kopien ihrer Bibliotheken über *Archive.org*, *Google Books* und die *Wikimedia Foundation* zum freien Zugriff zur Verfügung stellen, und den Organisationen, die dies im Internet möglich machen. Viele Fragen konnte ich, im Gegensatz zur Forschung des 20. Jahrhunderts, klären, ohne auch nur meinen Schreibtisch verlassen zu müssen.

Am Ende und besonders bedanke ich mich bei meiner Frau Lalrinzuali, die mir den eigentlichen Anstoß gegeben hat, mich auf dieses Abenteuer einzulassen, und bei unseren Kindern, die den Umzug nach Unterlüß und die Zeit in der Lüneburger Heide mitgemacht haben. Ohne sie gäbe es dieses Buch heute nicht.

Abkürzungen

AJ Asiatic Journal and Monthly Register for British India and Its Dependencies.

BMS Baptist Missionary Society.

BSELK Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche.

CD The Christian Disciple and Theological Review.

CO Joannis Calvini opera quae supersunt omnia.

COD Wohlmuth, Josef, Sunnus, Gabriel und Uphus, Johannes (Hrsg.), Conciliorum Oecumenicum Decreta.

CR The Christian Reformer, or, New Evangelical Miscellany.

DL Dortrechter Lehrregel, in: Selbständige Evangelisch-Reformierte Kirche in Deutschland (Hrsg.), Bekenntnisbuch.

EÜ Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift (2017).

EW Ghose, Jogendra Chunder (Hrsg.), The English Works of Raja Rammohun Roy (1906).

FI The Friend of India. Monthly Series (FI MS) und Quarterly Series (FI QS).

KJV Die King James Version.

KTGQ Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen.

London1823 Rees, Thomas (Hrsg.), The Precepts of Jesus. The Guide to Peace and Happiness. To which are added, the First and Second Appeal to the Christian Public (1823), und
Rees, Thomas (Hrsg.), Final Appeal to the Christian Public, in Defence of the „Precepts of Jesus“ (1823).

Luther1912 Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten u. Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers, Revidiert 1912.

Luther2017 Die Bibel. Nach Martin Luthers Übersetzung. Revidiert 2017.

LXX Die Septuaginta.

MR Monthly Repository of Theology and General Literature.

MsR Missionary Register of the Church Missionary Society.

Nag/Burman Nag, Kalidas, Burman, Debajyoti (Hrsg.), The English Works of Raja Rammohun Roy (1945).

NGÜ Neues Testament. Neue Genfer Übersetzung, Genf.

NTIV Belsham, Thomas (Hrsg.), The New Testament, in an Improved Version.

Die Abkürzungen der biblischen Bücher folgen dem Abkürzungsverzeichnis der RGG^{4}.

Einleitung und Methodik

Als ich begann, mich in das Thema, die Streitschriften und die Fachliteratur einzuarbeiten, war ich der Meinung, ein viel beackertes Feld zu betreten, und ich erwartete, einfach eine zusätzliche Perspektive anfügen zu können. Ich wurde aber schon bald eines Besseren belehrt.

Die bis jetzt vorliegende Literatur besteht praktisch nur aus Überblicksdarstellungen und Metareflexionen. Rammohan Roys Streitschriften wurden bis zu einem gewissen Grad rezipiert, Marshmans Texte fast gar nicht.[1] Ich stellte mir selbst die Aufgabe, eine umfassendere Analyse anzufertigen, die folgende Elemente beinhalten sollte:

1. Eine Einführung in die biographischen und weltanschaulichen Voraussetzungen bei Rammohan Roy und Joshua Marshman.

2. Eine möglichst genaue Aufarbeitung der Chronologie der Debatte und der damit zusammenhängenden Ereignisse.

3. Eine Betrachtung der exegetischen Argumente und der von den Kontrahenten vorgeführten Bibelauslegungen.

4. Eine dogmengeschichtliche Einordnung der in der Debatte vorgelegten christologischen Entwürfe.

5. Beobachtungen über die Interaktion beider Diskussionspartner in dieser Debatte, die als ein groß angelegter transreligiöser Austausch mit bestimmten Grenzen gelesen wird.

Geschichtswissenschaftliche Reflexionen

Punkt 1 und 2 beruhen auf geschichtswissenschaftlicher und kirchengeschichtlicher Methodik. Das Gerüst der Arbeit ist die strikt **chronologische Darstellung** des Stoffes. Die chronologische Methode hat Vor- und Nachteile. Ein Nachteil ist, dass die nacheinander abfolgenden Streitschriften mitunter inhaltlich redundant

[1] Ein Überblick über die Literatur erfolgt ab S. 19ff.

sind und manche Aussagen sich deshalb wiederholen. Auch müssen bei Betrachtung jeder Schrift immer gedankliche Rückgriffe in die vorherigen Kapitel gemacht werden, wenn die Kontrahenten aufeinander reagieren. Der Vorteil der chronologischen Methode ist jedoch, dass die Entwicklung der Debatte in all ihren Schritten nachvollziehbar wird. So lässt sich genauer beobachten, dass Rammohan Roy seine Sicht auf das Christentum und die Bibel über die fünf Jahre hinweg Stück für Stück veröffentlicht und verändert, und es lässt sich aufzeigen, wie sich seine Beziehung zu den Kalkuttaer Missionaren entwickelt. Gerade das Verhältnis zu William Yates wird erst durch die Berücksichtigung der Chronologie lebendig. Auch Literatur wie die *Improved Version* fließt erst im Verlaufe der Debatte ein und verändert den Charakter. Auch Marshmans Verhalten seinem Gegner gegenüber entwickelt sich über die Jahre. Die strikte Chronologie kann diese Entwicklungen verarbeiten und darstellen. Dieser Vorteil überwiegt also. Der chronologischen Methode entspricht auch eine streckenweise narrative Darstellung des Geschehens.

Die chronologische Analyse und Darstellung verändert die Interpretation der Streitschriften. Es macht einen Unterschied, ob die *Precepts* unter Zuhilfenahme der späteren Erklärungen Rammohans und unter Bezugnahme auf die Reaktionen der Missionare gelesen werden, oder ob sie zunächst als einzeln veröffentlichte Schrift interpretiert werden. Die letztere Interpretationsweise entspricht der hier vorgelegten chronologischen Methodik.

Zu allen Streitschriften und Ereignissen der Debatte erfolgt eine möglichst genaue Datierung. Hier bestanden an einigen Punkten bisher Unklarheiten, die ausgeräumt werden konnten.

Grundsatz geschichtswissenschaftlicher Analyse ist es, die zu untersuchenden Ereignisse, Schriften und Personen im Rahmen ihrer Zeit zu betrachten und einzuordnen. In dieser Arbeit geschieht das dadurch, dass biographische Voraussetzungen und einfließende Quellen dargestellt werden.

Kapitel 2 widmet sich der Biographie der Hauptkontrahenten Marshman und Rammohan, in Kapitel 3 verwoben sind biographische Darstellungen für Deocar Schmid und William Yates. Die Missionarsbiographien beruhen auf vergleichsweise sicheren Quellen, deshalb kann ihr Leben (bis 1820) relativ einfach erzählt werden. Bei Rammohan ist eine Diskussion der biographischen Voraussetzungen mit der Forschung nötig.

Sowohl Marshman als auch Rammohan haben Quellen ihrer jeweils eigenen Herkunftsreligion als auch der Religion ihres Kontrahenten aufgenommen und sich eine Position dazu gebildet. In Marshmans Biographie soll seine christliche theologische Prägung und seine Positionierung zum Hinduismus dargestellt werden. Rammohans Biographie bildet seine Aktivitäten im hinduistischen Bereich ab,

und der Anfang von Kapitel 3 seine Annäherung an das Christentum.

Die Analyse der Streitschriften beinhaltet jeweils ein Verzeichnis der von Marshman bzw. Rammohan benutzten Literatur und Reflexionen ihrer Verarbeitungsweise.

Die Einordnung Marshmans und Rammohans in ihre Zeit und ihre jeweils eigenen geistigen Voraussetzungen bringt es mit sich, dass diese Arbeit das Ziel verfolgt, beide in ihren jeweiligen Stärken und Beschränkungen wahrzunehmen. Gerade Marshman ist in der Literatur oft harsch kritisiert worden.[2] Seine Argumentationen und Denkweisen sind seiner Identität als baptistischer Missionar, als Dissenter von einfacher Herkunft und seiner besonderen Situation in Serampore geschuldet, und sie haben in diesem Sinne ihren historischen Ursprung. Deshalb sollen sie im Rahmen ihrer Zeit verstanden und dargestellt werden.

Die Debatte als Rezeptionsgeschichte der Bibel

Der Streit zwischen Marshman und Rammohan ist ein Stück Rezeptionsgeschichte der Bibel. Beide Kontrahenten verfolgen das Ziel, ihre jeweilige dogmatische Position aus den biblischen Schriften heraus zu entwickeln und zu belegen. Sie verwenden dafür neben der damals gängigen King-James-Übersetzung auch die hebräischen und griechischen Urschriften, diskutieren die Septuaginta und klassische arabische Übersetzungen, benutzen zeitgenössische Kommentare und sind von ihren jeweils eigenen Auslegungstraditionen geprägt.

Ähnlich wie in den Schriftdiskussionen, die vorher und parallel in Britannien standfanden, werden im Verlauf der Debatte viele Bibelpassagen immer wieder neu verhandelt und die Interpretation des Gegners neu angegriffen und erneute Widerlegungen versucht.

Jede Streitschrift hat einen Abschnitt in dieser Arbeit, die ihrer Darstellung gewidmet ist. In diesem Abschnitt werden jeweils neben der chronologischen Einordnung und der Quellenanalyse die biblischen Hauptargumente, die dogmatischen Grundthesen und die verwendeten hermeneutischen Techniken dargestellt.

Die Detailanalyse der Bibelinterpretationen, die dabei von Marshman und Rammohan vorgelegt werden, ließ sich darin nicht einfügen. Ein eigener Anhang sammelt einige ausgewählte Auslegungen und stellt diese in ihrer Entwicklung während der Debatte gesondert dar.

Schwergewicht ist dabei die *Darstellung* der jeweiligen Bibelinterpretation durch Rammohan bzw. Marshman. Wo es möglich ist, ordne ich die exegetische Position auch kurz in den *historischen Kontext* ein. Dafür werden die belegbaren Quellen

[2] Dazu die Diskussion mit der Fachliteratur ab S. 19ff.

Rammohans und Marshmans benutzt, aber auch Auslegungen einbezogen, die zur damaligen Zeit bekannt waren. Um z. B. Marshmans biblische Argumentation in die Zeit und in seine Konfession einzuordnen, werde ich an geeigneten Stellen John Gills Bibelkommentar zu Rate ziehen.[3]

In einem weiteren Schritt versuche ich auch gelegentlich *Anmerkungen zur Stichhaltigkeit* oder inneren Logik der dargebrachten Argumente. Dabei wird auch auf *moderne Auslegungen*, wie sie heute bzw. im 20. Jahrhundert vorgenommen wurden, verwiesen. Es nicht darum, aufzuzeigen, dass wir es heute „besser wissen“. Ziel ist auch nicht, eine gültige Auslegung des jeweiligen Textes vorzulegen, sondern die damalige Diskussion in einen größeren Kontext zu stellen, der über das frühe 19. Jhdt. hinausgeht. An manchen Stellen lässt sich beobachten, dass die Kernfragen der damaligen Diskussion auch heute noch, evtl. in anderem Gewand, debattiert werden, an anderen sind die Fragestellungen der Zeit heute vollkommen irrelevant geworden.

Dogmengeschichtliche Darstellungen

Aus dogmengeschichtlicher Perspektive gesehen, bewegt sich der Kalkuttaer „unitarische Streit“ in einem Dreieck. Die zeitgenössische Rezeption war sehr stark an diesen dogmatischen Streit interessiert, weil es eine brennende Frage der Zeit war, welche Christologie denn nun „wirklich“ von der Bibel vertreten werde. Marshman stellt unbestritten die trinitarische Position dar, während Rammohan sich zwischen arianischer und unitarischer Christologie bewegt. Im *Second Appeal* schöpft er ganz aus der Tradition des britischen neuzeitlichen Arianismus, allerdings ohne das offen anzuzeigen, und im *Final Appeal* erfolgt zunehmender Einfluss durch die britischen Unitarier, wie sich an Details seiner Argumentationsführung nachweisen lässt.

Beide Kontrahenten bemühen sich, ihre jeweilige Position aus der Schrift zu belegen, und sie sind dabei von ihren mitgebrachten Prägungen beeinflusst. Rammohans antitrinitarische Position folgt aus seiner radikalen Ablehnung des hinduistischen Polytheismus und seiner Hinwendung zum „Monotheismus“[4]. Die arianische Christologie lässt, ähnlich wie Rammohan Roys Hinduismus, dabei gleichzeitig Raum für eine Zwischenwelt aus Mittler- und Retterfiguren. Marsh-

[3] Die *Exposition of the Old and New Testaments* erschien von 1746 bis 1765 und ist der erste baptistische große Bibelkommentar und sogar der erste Vers-für-Vers-Kommentar der ganzen Bibel in englischer Sprache überhaupt, vgl. Oliver, 4. Er wird auch heute noch gerne von Baptisten genutzt. Die E-Book-Ausgabe aus dem Osnova-Verlag, die hier benutzt wird, hat als Kindle-Ausgabe keine zuverlässigen Seitenzahlen. Die zitierten Stellen sind durch die Bibelstellenreferenz jedoch eindeutig.

[4] „Monotheismus“ oder „Theismus“ sind seine eigenen Ausdrücke für seine Gegenposition.

mans Trinitätsverständnis kommt aus seiner christozentrischen baptistischen Tradition. Diese dogmatischen Positionierungen werden, soweit es nötig und möglich ist, ebenfalls in den Zeitkontext eingeordnet und dargestellt, aus welchen Quellen und Diskussionszusammenhängen heraus sich Marshman und Rammohan in der entsprechenden Weise positioniert haben.

Über den Zeitkontext hinaus führe ich manchmal auch weitergehende Reflexionen aus, ähnlich wie bei den Betrachtungen zur Bibelauslegung. Bestimmte Entscheidungen in einzelnen Bereichen systematischen Denkens haben Folgen in anderen Teilbereichen. Zum Beispiel lässt sich an einer Stelle gut aufzeigen, wie die Dreieinigkeitslehre und die Sühnopfervorstellung miteinander verknüpft sind, und beide Kontrahenten zum Sühnopfer deshalb bestimmte Aussagen treffen, weil sie sich trinitätstheologisch festgelegt haben.

Die Betrachtungen der einzelnen Streitschriften

In dieser Arbeit werden alle Schriften der Debatte einzeln betrachtet. Kapitel 3 *Die Diskussion um die Precepts of Jesus* bietet dabei die Vorgeschichte und eine grundlegende Analyse des Textbestandes der *Precepts*. Die *Precepts of Jesus* erscheinen dabei als ein Ergebnis eines interreligiösen Bibelübersetzungsprojektes, das Rammohan Roy mit den jungen baptistischen Missionaren Adam und Yates unternommen hatte. Erst die Angriffe aus Serampore machten die *Precepts* zur dogmatisch zweifelhaften Schrift. Der Angriff von Schmidt und Marshman wird ebenfalls in diesem Kapitel auf dem Hintergrund der unitarischen Streitigkeiten in Großbritannien und der vorherigen Kontakte zwischen Schmidt und Rammohan betrachtet, und auch der *Appeal*, Rammohans Antwort darauf, ist in Kapitel 3 enthalten.

In Kapitel 4 *Die exegetische, dogmatische und globale Ausweitung der Debatte* erfolgt die Darstellung der folgenden Streitschriften *Second Appeal*, Rezension des *Second Appeals*, *Final Appeal* und der beiden Rezensionen zum *Final Appeal*. Jeder Abschnitt enthält zunächst, soweit nötig, eine Datierung der jeweiligen Schrift. Dann erfolgt eine Betrachtung der Quellen, die von Rammohan bzw. Marshman benutzt wurden. Die Betrachtung des Textes und der Argumentationsführungen erfolgt dann thematisch geordnet.

Rammohans Zugriff auf Quellen und Fachliteratur ist dabei viel intensiver als der Marshmans, der eher aus seiner gesammelten exegetischen Erfahrung heraus argumentiert. Rammohans Abhängigkeit von seiner Literatur führt auch dazu, dass er zwischen *Second* und *Final Appeal* einen dogmatischen Schwenk von einer arianisch geprägten hin zu einer unitarisch beeinflussten Position durchführt.

Ein jeweils eigener Abschnitt betrachtet das Feld der inter- und transreligiösen

Reflexionen, die Rammohan und Marshman anstellen. Rammohan greift dabei regelmäßig über die verschiedenen Religionen hinweg. Er vergleicht Hinduismus, Christentum, Islam und Judentum und ihre Schriften auf einer Ebene und nutzt auch Elemente aus verschiedenen Religionen für seine Argumente. Marshman wehrt diese Versuche regelmäßig ab und ist nicht fähig, auf diese Art den Denkens einzugehen.

Zu jeder Streitschrift erfolgt auch eine Betrachtung des Textverständnisses und des Umgangs des jeweiligen Kontrahenten mit der Bibel und den von ihm benutzten Heiligen Schriften. Bei Rammohan lässt sich beobachten, dass er mit einer ganz bestimmten Hermeneutik in den Streit eintritt, die schon vorher in seinen Schriften zum Hinduismus erkennbar ist. Stück für Stück wird diese Hermeneutik weiter ausgebaut und um neue Techniken erweitert. Zum Beispiel ergänzt er seine Techniken, weil er mit der Bibel eine zweiteilige Schrift aus Altem und Neuem Testament verarbeiten muss. In Marshmans Schriften findet ebenfalls eine Entwicklung statt: Nach einem anfänglichen versuchten Eingehen auf Rammohans Hermeneutik sieht er am Ende der Diskussion völlig davon ab, solcherlei Brücken bauen zu wollen.

Textgrundlage

Die Debatte zwischen Rammohan Roy und Joshua Marshman hat uns zwei große Textkorpora hinterlassen, die aus Rede und Gegenrede bestehen, in mehreren Durchgängen. In Europa sind ab 1822 diese Texte nach Autoren getrennt als Sammelbände erschienen, was die Rezeptionsgeschichte stark beeinflusst hat. Die EuropäerInnen und die LeserInnen in den Vereinigten Staaten konnten die *Precepts* niemals als eigenen Text, getrennt von den darauffolgenden *Appeals* und dem Streit, wahrnehmen.

Für die Aufsätze von Joshua Marshman gilt in dieser Arbeit als autoritative Ausgabe die Zeitschriftenausgabe des *Friend of India*.

Textgrundlage für Rammohan Roy ist die Londoner Ausgabe von 1823, zwei Bände, herausgegeben von Thomas Rees. Diese Ausgabe hat gegenüber den Kalkuttaer Erstausgaben die Vorteile, dass sie leichter zu beschaffen ist, und dass die Londoner Herausgeber ihre Korrekturen und Ergänzungen stets mit [] markiert haben. Die Londoner Ausgabe ist auch die früheste Gesamtedition (*Precepts*, *Appeal*, *Second Appeal*, *Final Appeal*) zu Rammohans Lebzeiten gewesen.

Die Ausgabe der *English Works* von J. C. Ghose (1906) weist hingegen zuweilen kleinere Fehler auf und ist an anderen Stellen undokumentiert gegenüber der Erstausgabe verbessert worden. Sie ist deswegen eine unsichere Textgrundlage.[5]

[5]So sind die Texte anscheinend von jemandem ediert/gesetzt worden, der der griechischen

Bei der Analyse des Textmaterials habe ich schnell festgestellt, dass es für die Wahrnehmung am dienlichsten ist, statt sie lediglich zu lesen, alle Texte abzuschreiben. Um das Notwendige mit dem Nützlichen zu verbinden, erscheint gemeinsam mit dieser Arbeit eine Edition aller Texte, chronologisch geordnet und mit editorischen Anmerkungen. Besonderer Wert wird bei dieser Ausgabe auf die Hypertextualität gelegt: Alle Zitate, sowohl vom Kontrahenten als auch aus anderen Quellen, sind nachgewiesen und zugeordnet, bis auf wenige Fälle, wo es nicht möglich war. Ein Index aller verwendeter Bibelstellen erschließt das Korpus aus exegetischer Sicht, desweiteren gibt es einen Index der zitierten Autoren, einen der gegenseitigen Zitate der Kontrahenten und einen, der die synoptischen Texte der *Precepts* ersichtlich macht.

Für die Zitierung der Texte von Rammohan und Marshman habe ich eine Paragraphierung (§) eingeführt, die jeden Absatz markiert und anhand derer der jeweilige Abschnitt auffindbar ist. Die Bibeltexte der *Precepts* habe ich von der Paragraphierung ausgenommen und verweise auf sie mit den gängigen Bibelstellenangaben.

Auf den Vergleich verschiedener Textausgaben verzichte ich weitgehend, nur bei gravierenden Unterschieden gibt es eine Anmerkung.

Die von mir verarbeitete und bisher vorliegende Literatur ist fast ausschließlich in englischer Sprache abgefasst. Mein Ziel war es, für die deutsche Forschung einen Text zu erarbeiten, der möglichst gelesen werden kann, ohne das Wissen der englischsprachigen Diskussionen vorauszusetzen. Im Zweifelsfall habe ich lieber einen Sachverhalt erklärt, statt mich darauf zu verlassen, dass der Leser oder die Leserin ihn kennen. Zitate aus der englischen Literatur und den Quellen gebe ich entweder abgesetzt im Original wieder, oder ich übersetze im deutschen Fließtext mit Angabe der originalen Formulierungen in der Anmerkung.

Wenn ich deutschen Bibeltext ohne Quellenangabe zitiere, stammt er aus der Zürcher Bibel, Übersetzung von 2007. Als deutsche Koranübersetzung kommt, falls nicht anders angegeben, der Text von Hans Zirker zur Anwendung.

Was die Schreibweise des Namens betrifft, habe ich mich für „Rammohan Roy“ entschieden, es sind jedoch in der Forschung und in den Quellen verschiedenste Varianten anzutreffen: Ram Mohan Roy, Rammohan Roy, Ram Mohun Roy, Rammohun Roy usw. Den Titel „Raja“ hat er erst nach den hier zu besprechenden

Schrift nicht mächtig war; ntl. und LXX-Zitate sehen teilweise aus, als ob jemand im Setzkasten nach ähnlichen Buchstaben gesucht hat, wo er den Text nicht entziffern konnte. Aber auch andere kleinere Auslassungen und sinnentstellende Fehler sind im englischen Text zu finden. An anderen Stellen wurden Bibelstellenangaben ergänzt und erweitert. An gegebener Stelle soll manchmal darauf hingewiesen werden.

Ereignissen vor seiner Englandfahrt verliehen bekommen, deshalb kommt er nicht zur Anwendung. Der Name „Rammohan Roy“ entspricht nicht dem europäischen Schema „Vorname Nachname“. „Roy“ ist wahrscheinlich ein alter erstarrter Titel, der in der Familie weitervererbt wurde.[6] Der Personenname war „Rammohan“, und so belasse ich es auch, wenn ich von „Rammohan und Marshman“ statt von „Roy und Marshman“ spreche.[7]

Bei Fachbegriffen aus dem Hinduismus orientiere ich mich an der Transkription von Klostermaier, *A Concise Encyclopedia of Hinduism*, Oxford 2006. Bisweilen wird aus zeitgenössischen englischen Quellen zitiert, in denen Orts- und Personennamen genannt werden. Dabei wird die Schreibweise der Quellen auch im weiteren Text beibehalten, ohne Versuche zu unternehmen, bengalische Originale inklusive Transkriptionen zu rekonstruieren.[8]

Ich verwende in dieser Arbeit als deutsche Übersetzung für *Idolatry* in den englischen Schriften zuweilen den Begriff „Götzenverehrung“ oder „Götzendienst“ und setze ihn in Anführungszeichen, um meine eigene innere Distanzierung anzuzeigen. Der deutsche Begriff beinhaltet gegenüber neutraleren Begriffen wie „Bilderverehrung“ oder „Idolatrie“ zwei wichtige Aspekte: Er hat eine deutlich negative Konnotation, genauso wie der Begriff *Idolatry* bei den Autoren, die wir hier verhandeln (Rammohan Roy und die Missionare). Und er geht über die Bilder hinaus: „Götzen“ sind nicht nur die Bilder, sondern auch die göttlichen Personen, die hinter ihnen stehen. Rammohan z. B. bekämpft die Verehrung der Bilder und *auch* die Verehrung der dargestellten Götter. Das heißt: Auch wenn ein Vaiṣṇavi seinen Gott Śiva mit seiner Frau Lakṣmī bildlos als transzendentes Götterpaar verehren würde, fiele er unter Rammohans Vorwurf der „Götzenverehrung“, denn er verehrt eine Partikulargottheit. Der Begriff *Idolatry* ist für Rammohan auch Gegenbegriff zu *Monotheism.*

Und als letzter Hinweis: Eine Anmerkung im Format „Siehe S.“ oder „Siehe Abschnitt“ verweist stets auf einen anderen Teil in dieser Arbeit.

---

[6]Vgl. Collet, 2.

[7]Auch dafür sind in der Literatur verschiedene Lösungen anzutreffen.

[8]So geht auch R.S. Sugirtarajah vor, und er begründet es sogar aus postkolonialer Sicht, vgl. RS Sugirtharajah, *Bible and Empire*, 7f.

1. Die Debatte in der Forschungsliteratur

Die erste Form, in der über die Debatte zwischen Marshman und Rammohan berichtet worden ist, sind die zahlreichen Biographien von Rammohan Roy. Sie haben naturgemäß die Eigenschaft, dass sie aus Rammohan Roys Perspektive erzählen, und die Autoren handeln die vier Jahre der *Precepts*-Kontroverse in Rammohans Leben sehr gerafft ab und gehen nur auf einige Kernthesen ein.

Die zweite Form sind Bücher, die hier als „Hindu-View-of-Christ"-Literatur bezeichnet werden sollen. Immer wieder haben Forscher sich mit der Frage beschäftigt, welche Bilder von Christus durch hinduistische Denker gezeichnet wurden, und Rammohan Roy bildet für gewöhnlich zu Recht das Anfangskapitel. Dazu gehören M. M. Thomas, Stanley J. Samartha, Cromwell Crawford[1] und in neuerer Zeit Jan Peter Schouten. Sie stellen Rammohans Christentumsschriften in einen Kontext mit späteren Denkern, von denen viele für gewöhnlich als neo-hinduistisch bezeichnet werden. Rammohan wird so zum Vorläufer und Begründer hinduistischer Christentumsrezeption. Auch bei diesen Texten steht Rammohan im Zentrum der Aufmerksamkeit, und Marshmans Teil der Diskussion wird weniger Beachtung geschenkt. Zum Teil wird Marshman nicht einmal im Original rezipiert, sondern nur wahrgenommen, was Rammohan von ihm zitiert hat.[2]

Unter die dritte Kategorie fällt Spezialliteratur zum Themenkreis, wobei hier zu nennen sind Dermot H. Killinleys *Teap-Lectures*, Lynn Zastoupils Texte *Rammohun Roy and the Making of Victorian Britain*, *Defining Christians, Making Britons*, *„Notorious and Convicted Mutilators"* und die beiden Aufsätze von R. S. Sugirtharajah in *Asian Biblical Hermeneutics* und *Bible and Empire*. Zastoupil hat als Historiker die Beziehungen Rammohans zu den Unitariern aufgearbeitet, und Sugirtharajah hat

[1] In Arvind Sharmas Sammelband *Neo-Hindu views of Christianity*.

[2] Crawford und Samartha verlassen sich ganz auf die Marshman-Zitate in den *English Works* Rammohans, auf Collet, Iqbal Singh und Majumdars Quellensammlung. Gerade die vernichtenden Urteile Crawfords über Marshman sind aus diesem Umstand erklärbar: „All three of [Marshman's] charges were unjust and their proofs irrelevant", Crawford, 31; „From the commencement of their debate, Marshman failed to abide consistently by the issues and kept referring to Ram Mohan as a ‚heathen'", ebd., 33; „The editor also dabbled in insinuations, implying that the author of the *Precepts* was arrogant and vain", ebd., 34.

eine postkolonialistische Analyse der Kontroverse unternommen. Beide reagieren in ihren Texten auch aufeinander.

Die Aufsätze von Sugirtharajah weisen einige Probleme auf in der Quellenbasierung. Ein Problem ist, dass er Zitate aus der Ram-Doss-Debatte verwendet, in der Rammohan bewusst ein Alter Ego annimmt, um den Gegner zu verwirren. Sugirtharajah zitiert Ram Doss als Rammohan und scheint sich dieses Problems nicht bewusst zu sein.[3] An zwei Stellen zitiert er aus Briefen, die Rammohan an britische Unitarier schreibt und ihre Anstrengungen lobt, das Christentum zu säubern. Diese Sätze nimmt Sugirtharajah fragmentiert in seinen Text auf und stellt sie in den direkten Zusammenhang mit den *Precepts*,[4] wohin sie nicht gehören. Weil er weitreichende Schlüsse auf diese Zitate aufbaut, soll das hier als problematisch angemerkt werden.

Eine umfassende **Betrachtung über Marshmans Teil der Diskussion** hat bisher nicht stattgefunden. Er erscheint für gewöhnlich als der dogmatistische Missionar, der die *Precepts* verreißt. Eine uneingeschränkt positive Darstellung seiner Rolle findet sich lediglich bei seinem Sohn John Clark in seiner Geschichte der Serampore-Mission, aber auch er fasst die Debatte auf zwei Seiten zusammen. Seine Beschreibung scheint auch weniger von eigener Betrachtung der Texte, sondern vielmehr von der rückschauenden Erzählung seines Vaters beeinflusst:

> „Dr. Marshman was drawn into a controversy with Rammohun Roy, on the doctrine of the Atonement. This great Hindoo reformer […] now came forward to assail the fundamental doctrines of Christianity in a publication entitled ‚The Precepts of Jesus, the Guide to Happiness and Peace.‘ He maintained that the monotheistic system of the Vedant was sufficient for all the religious wants of man.“[5]

Der neuere Erzähler der Geschichte der Serampore-Mission, E. Daniel Potts, meint, dass Marshman und Schmid lieber keine Debatte mit Rammohan über die *Precepts* hätten anfangen sollen, denn die ganze Diskussion habe eher geschadet als Nutzen gebracht.[6]

Eine differenziert-kritische Betrachtung von Marshmans Beitrag auf der Ebene der systematisch-theologischen Reflexion hat allein M. M. Thomas vorgenommen:

[3] Vgl. RS Sugirtharajah, *Asian Hermeneutics*, 38, 48, und *Bible and Empire*, 35.

[4] Vgl. ebd., 33f., und *Bible and Empire*, 13.

[5] JC Marshman, *Life II*, 238. Seine weiteren Bemerkungen deuten darauf hin, dass er die Londoner Ausgabe der *Precepts* mit Rees' Vorwort hatte.

[6] „No matter how necessary Marshman and others may have felt the condemnation of the contention that following the *Precepts* alone was sufficient to insure Christian salvation, they should have stopped at the idea and left its proponent unscathed“, Potts, 242.

Marshman habe sich an der damaligen Theologie orientiert, die das biblische Verständnis von Gott und göttlicher Natur mit dem klassischen Theismus der Alten Kirche vermischt habe,[7] und eine Überbietungschristologie konstruiert, die ihn davon abgehalten habe, die Offenbarung Gottes gerade in der Menschwerdung wahrzunehmen:

> „So he directed all his arguments to prove that Jesus the Incarnate Son still possessed omnipotence, omniscience and omnipresence, rather than to affirm that the self-emptying and self-sacrificing love of Christ Jesus was itself the disclosure of the nature of divinity as Love […] Marshman seems in many places to interpret the incarnation of the Son almost as a suspension rather than as a disclosure of divinity."[8]
>
> „The significance of much of the modern theological ferment lies precisely in interpreting the *kenosis* of Jesus not as an emptying of divinity but of the self to disclose true divinity of love."[9]

Diese Stellungnahme ist wohl das Hellsichtigste, was bisher über Marshman zum Thema geschrieben worden ist.

Insgesamt pendeln die Urteile über Marshman zwischen Desinteresse, Verurteilung und teilweise auch Scham und Unverständnis (wenn es sich um Rückblicke christlicher Theologen handelt).[10] Wenn indische christliche Rezensenten Positionen einnehmen, die Marshman entsprechen würden, wie z. B. Manilal C. Parekh oder Samartha, dann tun sie das, ohne Marshman dabei zu loben.

In dieser Arbeit werden Marshmans Argumentationen vor allem auf seinem theologischen Hintergrund, den er aus Europa mitgebracht hat, interpretiert. Eine weiterführende Untersuchung der Frage, ob Marshman und seine Kollegen nicht doch auch von ihrer Tätigkeit als Missionare im indischen Kontext stark beeinflusst waren, wäre gewiss möglich: Entsteht in einem Land voller Götter und ihrer Inkarnationen eine gesteigerte Notwendigkeit, die Unüberbietbarkeit Christi vor allen anderen „Göttern" zu beweisen? Und hilft das bei der Predigt des Gekreuzigten?

Die **Rolle von William Yates**, die in dieser Arbeit als sehr hoch eingeschätzt wird, hat in den bisherigen Untersuchungen noch keinerlei Würdigung gefunden. Dass es baptistische Missionare gab, die die *Precepts* und Rammohan Roy unterstützt haben, spielt in der Literatur praktisch keine Rolle.

---

[7] Vgl. Thomas, 32.

[8] Ebd., 33.

[9] Ebd., 34.

[10] Unverständnis z. B. bei Schouten, 27: „It is very understandable that the Baptists missed this central doctrine [of the cross] in Rammohan's work, but it is strange that their frustration on this point prevented them from seeing anything good at all in this book."

Oft spielt Marshmans Angriff auf die *Precepts* nur die Rolle einer Bühne, auf der Rammohan Roy umso heller erscheinen kann. Über **Rammohans Beitrag zu der Debatte** sind die Urteile zwar fast durchgängig positiv, aber bei der Frage darüber, was eigentlich das Besondere dieses Beitrags war, differieren sie, wie es bei Rammohan Roy und seiner schillernden Identität kaum anders sein kann.

Sophia Collet, die selbst zu unitarischen Kreisen gehörte, beschreibt das ganze als christologisch-theologische Debatte, in der Rammohan zu Recht und sachkundig die trinitarischen Dogmen angegriffen habe.[11] Auch Crawford lobt Rammohan für seine schlagenden Argumentationen.[12] Seine Kenntnisse und seine Methodik werden allgemein gelobt. Während über die Bezeichnung Rammohans als „Heide" durch Marshman in fast allen Darstellungen ausführlich berichtet wird, werden die Angriffe Rammohans auf Marshman und den trinitarischen Gottesbegriff kaum als Beleidigungen wahrgenommen.[13] Rammohans rhetorische Geschicktheit ermöglichte es ihm, den Gegner als vollkommen verblendeten Polytheisten darzustellen, ohne ihn dabei sichtbar persönlich anzugreifen. Diese Strategie hat ihre Wirkung auch in der Literatur nicht verfehlt. Bei Upendra N. Ball erscheint Rammohan als Rufer zum Frieden gegen die unversöhnlichen Missionare:

> „Rammohun interpreted Christianity as a true disciple of Jesus, but the Missionaries considered him an injurer of their cause. He all along pleaded that peace upon earth could be established if emphasis upon dogmas could be avoided and more attention could be given to moral duties. Unfortunately he spoke much in advance of his times. The sense of universal brotherhood did not dawn upon the advocates of the sectarian divines."[14]

Zu Recht heben z. B. Schouten und Ball hervor, dass Rammohan sich in eindrucksvoller Weise auf die biblischen Schriften und christliches Denken und seine theologische Argumentationsweise eingelassen habe.[15]

Einige indische christliche Theologen wie Samartha und Parekh nehmen wahr, dass Rammohan die Kreuzestheologie, die im NT eine so gewichtige Rolle spielt,

---

[11] Vgl. Collet, 108–121; 134–138.

[12] Crawford, 25: „Ram Mohan makes a careful exegesis of the texts on which these assumptions are based and demonstrates conclusively that the editor's interpretations are the product of linguistic and logical errors".

[13] Dass sie als solche *empfunden* wurden und verletzend waren, hat William Yates damals offen ausgesprochen, vgl. Yates, 170f.

[14] Ball, 127.

[15] Vgl. Schouten, 16, und Ball, 119.

vernachlässigt hat, und halten das für eine schwere Auslassung.[16] Samartha hat Rammohans Ethik als unzureichend empfunden, weil sie die Sündhaftigkeit des Menschen unterschätzt habe.[17]

Rammohans Angriffe auf die Trinität und Zweinaturenlehre werden von christlichen Betrachtern des 20. Jhdts. als weniger schmerzhaft empfunden. So schreibt Crawford:

> „Methodically, he removes the scriptural ‚proofs' on which the missionaries had built their Christological fortresses until he bares the humanity of Jesus."[18]

Und Samartha hält Diskussionen über die Natur Christi für vergeblich und schädlich:

> „It does look as if a good deal of discussion on the nature of Christ, how he can be both God and man at the same time, has been an exercise in futility, often hindering people from a real personal encounter with Christ."[19]

Thomas weist Rammohan sogar eine wichtige Rolle in der modernen Aufgabe christlicher Theologie zu, Christus von alten Opfervorstellungen zu lösen:

> „The task today is to recover the meaning of Jesus Christ from its accommodation to categories of the Jewish sacrificial system and translate it ‚in a spiritual sense', that is, in moral and rational terms. This is what Rammohan Roy has done."[20]

Bei der **Gesamtbewertung** sind sich die damaligen und späteren Beobachter uneins. Crawford schreibt, dass die Debatte mehr Hitze als Ergebnisse produziert

---

[16] „The New Testament, particularly the Gospel narratives, gives a great deal of attention to the cross and the resurrection. These are so important that without the power of the cross and the luminosity of the resurrection the Gospels themselves would certainly fail to be ‚good news'. Ram Mohan Roy unfortunately missed this", Samartha, 39; „Ram Mohan omitted […] the account of the Crucifixion and the Resurrection, all which, to say the least, was like acting the play of Hamlet without the part of Hamlet, and hence was tantamount to taking away its life and soul", Parekh, 45.

[17] „It is unrealistic to expect that a knowledge of morality unrelated to spiritual rebirth and personal renewal would in itself lead to lasting social regeneration," Samartha, 40; ähnlich, aus anderem Blickwinkel reflektiert Crawford, 57f., über den sündlosen „Superman" Jesus.

[18] Ebd., 30.

[19] Samartha, 41.

[20] Thomas, 27.

habe.[21] Samartha meint, dass die Hauptthemen bis heute lebendig seien, und schreibt der Diskussion damit eine gewisse Aktualität zu.[22] Manche Autoren halten bis zu einem gewissen Grad sowohl Marshmans als auch Rammohans Sicht der Dinge für gerechtfertigt. So schreibt Schouten:

> „Both positions are right in their own way. Rammohan presented Jesus correctly as a guru, and Marshman had just as much right to want to proclaim more than that about Jesus.“[23]

Und Crawford sieht die Diskussion im Neuen Testament schon angelegt als einen Konflikt zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens:

> „Whereas Marshman wrote in adoration of the Christ of faith, Roy was morally inspired by the Jesus of history. The very structure of the gospels lent for this confusion, because the New Testament is itself written on two levels, the levels of faith and of history.“[24]

Eine Gegenposition nimmt Sugirtharajah ein, wenn er beiden zuschreibt, dass sie die biblischen Texte über ihren jeweils eigenen hermeneutischen Leisten geschlagen und damit unzulässig verkürzt hätten.[25]

Gegen Ende der Debatte, im Mai 1824, rief die *India Gazette* praktisch einen Sieg Rammohan Roys aus, der in der Sekundärliteratur regelmäßig als Belegstelle für die Wirkung Rammohans zitiert wird:

> „The attack on Rammohun [… was] as injudicious and weak an effort of officious zeal as we ever heard of. The effect of that attack was to rouse up a most gigantic combatant in the Theological field – a combatant who, we are constrained to say, has not yet met with his match here.“[26]

Als rhetorischer Sieger wird auch heute zumeist Rammohan ausgemacht. So schreibt z. B. Schouten:

[21] Vgl. Crawford, 32.
[22] Vgl. Samartha, 37f.
[23] Schouten, 31.
[24] Crawford, 32.
[25] „Both of them reduced the New Testament to the neat doctrines predetermined by their hermeneutical stance“, RS Sugirtharajah, *Asian Hermeneutics*, 43.
[26] *India Gazette* am 17. Mai 1824, zit. n. Majumdar, 72.

> „Rammohan won regularly on points: he explored the Hebrew and Greek concepts further and, together with his already earlier acquired phenomenal knowledge of different religions, he could present his case broadly and convincingly. Marshman continued to repeat orthodox statements that would certainly be recognized in an European context but would not find much reception among Indians."[27]

Den meisten Darstellungen ist es anzumerken, dass sie die *Precepts*, die ersten Reaktionen von Schmid und Marshman und den *Appeal* relativ genau wahrgenommen haben, von den beiden anderen *Appeals* und den zugehörigen Rezensionen aber eher Eckpunkte und Kernaussagen weitergeben. Sie übernehmen oft die Darstellung von Marshman und Schmid, die *Precepts* seien eine Interpretation Jesu als reiner menschlicher Morallehrer gewesen.[28] Es mag paradox klingen, aber viele lobende Darstellungen Rammohans, die ihn als bahnbrechenden Modernisierer der Bibelexese feiern, haben im Grunde die Perspektive der Missionare eingenommen. Schmid und vor allem Marshman haben Rammohan in ihrer ersten Reaktion als deistischen Freidenker porträtiert, der die Bibel verstümmeln und einen aufklärerischen Kehraus machen wolle. Diese Meinung wurde gerne übernommen, weil man Rammohan so sehen und feiern wollte.

[27] Schouten, 29.

[28] So z. B. über die Precepts: „this work dealt exclusively with the moral teachings of Jesus of Nazareth. Showing him as a great moral teacher and a good man, it made no reference to Christ's supposed divinity or to the miracles, including the miracle of the resurrection, attributed to him", Potts, 236.

2. Biographische Voraussetzungen

Die Debatte zwischen Rammohan Roy und Joshua Marshman trug sich von 1820 bis 1825 zu, wenn allen Streitschriften Rechnung getragen werden soll. Kalkutta war zu diesem Zeitpunkt Teil der Besitzungen der britischen Ostindien-Kompanie und eines der wichtigsten Verwaltungs- und Handelszentren. 1813 war die Kompanie durch das Parlament stärker reguliert worden, und auch die Einreise von Missionaren konnte zugelassen werden. Schon am 2. Oktober 1793 jedoch war die *Baptist Missionary Society* gegründet worden,[1] und seit 1799 lebten die Missionare William Carey, Joshua Marshman und William Ward in der dänischen Besitzung Serampore.

Für die Bengalen hatte sich durch die britische Besitznahme vieles geändert. Im damaligen englischen Sprachgebrauch sowie bei heutigen Historikern ist die Rede von einer wahrhaftigen „Revolution“[2], einem Umsturz der geltenden Verhältnisse. An Rammohan Roy lässt sich das exemplifizieren: Er stammte aus einer bengalischen Beamtenfamilie, aber sein Leben verlief vollkommen anders als das seiner Vorfahren.

In diesem Kapitel soll die Biographie der beiden Kontrahenten referiert und ein Überblick über die Entwicklung ihrer Weltanschauungen gegeben werden. Womit hatten sich Rammohan und Marshman bis 1820 schon beschäftigt? Welche religiösen Stellungnahmen hatten sie abgegeben, z. B. zum Hinduismus in Bengalen? Bekommen wir ein Bild der Persönlichkeiten, oder bleiben sie schillernd-verschwommen?

Beide Biographien stellen ebenfalls dar, wie sich der jeweilige Protagonist zum Hinduismus verhalten hat. Deshalb folgt als dritter Abschnitt am Ende dieses Kapitels noch eine kurze Gegenüberstellung des Hinduismus-Bildes der Serampore-Missionare und Rammohan Roys.

---

[1] JC Marshman, *Life I*, 16.

[2] Vgl. Robins, 64, oder auch P. Chatterjee, 31f.

2.1. Joshua Marshman bis 1820

2.1.1. Herkunft und Leben vor seiner Einschiffung nach Kalkutta (1768-1799)

Bemerkenswert an der Serampore-Mission ist, dass sie von der baptistischen Kirche ausging und nicht von der Staatskirche, die in ihrer Haltung zur Mission indifferent und in Teilen ablehnend war. Niemand aus dem Serampore-Kleeblatt Carey, Marshman und Ward war ein ordentlich ausgebildeter Theologe. Für Carey und Marshman gilt zudem, dass sie ihre Bildung auf irregulärem Wege erworben hatten. Hauptquelle für Marshmans Biographie ist die Erzählung von Marshmans Sohn John Clark in seinem zweibändigen Werk *The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission.*[1]

Marshmans Urgroßvater, dessen Name nicht genannt wird, war Offizier in der Parlamentsarmee, die 1644 von Oliver Cromwell nach der Glorreichen Revolution aufgestellt wurde. 1660 wurde sie aufgelöst und der Urgroßvater wurde Schmied. Er starb 1720. Die Parlamentsarmee der Puritaner war stark durchsetzt von politisch radikalen und religiös extremen Strömungen. Sie war für die jungen Männer, die darin kämpften, religiös und weltanschaulich prägend.[2]

Sein Sohn brachte das geerbte kleine Vermögen durch und verließ Frau und Kind, wie aus John Clark Marshmans Worten zu schließen ist.[3] Die Frau, Marshmans Großmutter, wusste sich aber zu helfen. Sie arbeitete selbst und gab ihren Sohn John, Marshmans Vater, zu einem Weber in Anstellung. Nach drei Jahren flüchtete er, weil er es in diesem Betrieb nicht mehr aushielt, und ging zur See.

Der Biograph schreibt diesen Ausbruch der Strenge des Webers zu,[4] aber ein Seitenblick lohnt sich: Im 18. Jahrhundert waren die englischen Weber zunehmend von Bankrott und Hunger bedroht, weil billige Stoffe aus Bengalen über die Ostindien-Kompanie importiert wurden. Schon 1697 hatten 5000 Weber einen Protestmarsch zum Parlament in London unternommen und einen Einfuhrstopp für indische Stoffe gefordert. Auf dem Rückweg hatten sie das Ostindienhaus, die

[1]Diese Darstellung folgt JC Marshman, *Life I*, 99-108.

[2]„The Army's mental atmosphere on occasions seems to have resembled, as Professor G E Aylmer has suggested, ‚something like a mixture of a revivalist religious congress and an extreme left-wing political debating society.' The effect must have been prodigious upon those men's minds which were open to the new possibilities provided by the revolution then in progress", Aylmer, *The Levellers in the English Revolution*, 1975, 11, zit. nach White, 55, vgl. auch ebd., 30f.

[3]„When abandoned by her husband, and reduced to destitution, she determined to support her family by her own labour", JC Marshman, *Life I*, 99.

[4]„He was treated with such severity by his master", ebd.

Zentrale der Kompanie, demoliert.[5] Der Druck auf die Weber hat dadurch nicht nachgelassen, und die Weberei blieb ein hartes Geschäft.

John Marshman heuerte bei der Marine an und fuhr mit den Kriegsschiffen *HMS Viper* und *HMS Hind* zur See. Mit der *Hind* war er im Siebenjährigen Krieg im Kampf um Quebec beteiligt. Er blieb bei der Marine nur vier Jahre. Er ließ sich schließlich in Dilton Marsh mit einer Feinweberei nieder und zog dann nach Westbury Leigh. 1764 heiratete er Mary Couzener, die hugenottischer Abstammung war. Sie schlossen sich in Westbury Leigh der dortigen baptistischen Gemeinde an. Damit ist Joshua Marshman der einzige Missionar des Serampore-Kleeblatts, der schon in baptistischer Familientradition steht – William Careys Eltern waren Anglikaner, und William Wards Mutter Methodistin.

Am 20. April 1768 kam Joshua Marshman zur Welt. Die Armut der Eltern kommt wieder in seiner Bildungsgeschichte zum Vorschein: Das Geld reichte anscheinend, um ihn im Alter von sieben Jahren in die Dorfgrundschule zu schicken, wo er lesen lernte – aber zum Schreibenlernen in einer höheren Klassenstufe war es nicht mehr genug, ganz zu schweigen von Mathematik. Was John Clark Marshman von seinem Vater berichtet, stammt ohne Zweifel aus dessen eigener Erinnerung: Mit biblischen Geschichten, die vom Vater erzählt wurden (David und Goliath!) angefüttert, erwachte sein Durst nach Geschichten und Erzählungen. Er verlegte sich auf das Bücherlesen. Im Elternhaus gab es nur die Bibel und nicht viel mehr als ein paar alte puritanische Traktate. Er fing an, Bücher auszuleihen, und zwar wahllos, was er in die Finger bekam.

Kurz vor seinem Tode hat Joshua Marshman eine Liste der Bücher seiner Kindheit zusammengestellt, um seinen Geist zu zerstreuen. Sie enthält Hunderte von Büchern, und schon die ersten geben Zeugnis von der Wahllosigkeit: „Fables of Pilpay“, „Voltaire’s Candidus“, „Travels of a Philosopher in Conchin China“, „Salmon’s Geography“, „Wonders of Nature and Art“, „Revolutions in the World“, „Conversations of Eusebius“, „Neal’s History of the Puritans“ usw.[6] Das Problem der chaotischen und einander widerstreitenden Lektürestücke, so berichtet sein Sohn, hat Joshua Marshman mit einem fabelhaften Gedächtnis gelöst: Er konnte alles, was er las, sich tatsächlich merken und auch mit der Quelle und anderen Informationen selbständig verknüpfen:

> „But the injury which this course was calculated to inflict was in a great measure corrected by his astonishing and almost miraculous memory, which enabled him at any time to call up at will the facts connected with any series of events which had been once lodged

[5] Vgl. Robins, 55.

[6] Die Liste der ersten 25 steht bei JC Marshman, *Life I*, 101.

> in his mind, and thus turn to account every successive addition of information he might acquire."[7]

Im Alter von fünfzehn Jahren scheiterte die Anstellung als Laufbursche bei einem Buchhändler in London an dem einfachen Problem, dass er kaum Bücher ausliefern konnte, ohne sie zu lesen – und an Heimweh. Nach fünf Monaten kam er nach Hause zurück, arbeitete wieder in der Weberei des Vaters und las, wann immer Zeit blieb.

Die Zeit von 1783-1794 war geprägt von der Weberei als Brotberuf, dem Leben in der strikten baptistischen Gemeinde und dem zunehmend besser organisierten Selbststudium. Die baptistische Prägung brachte es mit sich, dass er zunehmend überlegen musste, ob er sich schon als bekehrten Christen betrachten könne und damit reif zur Taufe sei. Er begann also den Weg zu beschreiten und die Mittel anzuwenden, die er kannte: Er forschte in der Schrift, las Luthers Galaterbrief und die puritanischen Schriften des 17. Jahrhunderts, die seine Theologie und auch seinen Argumentations- und Schreibstil prägen sollten – zu seinem Nachteil, wie sein Sohn John Clark später befinden würde.[8]

Seine Gemeindeleiter waren indessen von seinem großen angelesenen Wissensschatz relativ unbeindruckt. Sie vertraten das Ideal eines einfachen Christentums mit wahrem Herzensglauben, ohne „verkopfte Theologie". Schon die Ausbildungsstätte der Baptisten an der *Bristol Academy* war ihnen suspekt. Theologische Wissensaneignung war für sie menschengemacht und nicht Gottes Gnade – diese Form von radikalem Calvinismus war unter den calvinistischen Baptisten der Zeit weit verbreitet.[9] Joshua Marshmans Bitte um die Taufe und damit die Aufnahme in die Kirche wurde immer wieder hinausgeschoben:

> „When Mr. Marshman sought admission into the church farmer Bachelor and the other deacons remarked that he had too much ‚head knowledge' of Christianity to have much ‚heart knowledge' of its truths. They kept him, therefore, in a state of probation for seven years, and he eventually left Westbury Leigh without having been baptized."[10]

So verbringt er die Jahre am Rande der Kirche, geprägt von eigenen theologischen Studien, die ihm trotz der Skepsis seiner Gemeindeältesten zu persönlicher

[7] JC Marshman, *Life I*, 102.
[8] Vgl. ebd., 105.
[9] Vgl. Piper, 35f. Zum radikalcalvinistischen Baptismus siehe in dieser Arbeit S. 33.
[10] JC Marshman, *Life I*, 106.

Glaubensüberzeugung verhalfen. Später berichtete er davon, dass durch das Lesen und Studieren der Schrift das Licht der göttlichen Wahrheit in seinem Geist zu scheinen begann: Er konnte von da an auf die „Annahme durch Gott vertrauen, auf das ewige Heil und die Versöhnung durch Christus".[11] Darin mag gewiss auch ein Stück weit das Glaubensbekenntnis späterer Jahre stecken – aber die Grundüberzeugung, dass der Glaube aus dem Studieren und Forschen in der Schrift kommen könne, wird später auch seine Diskussion in Kalkutta prägen. Hier liegen Wurzeln seines Glaubensverständnisses.

1791 heiratete er Hanna Shepherd, die ebenfalls aus der baptistischen Gemeinde stammte – ihr Großvater war Pastor in Crockerton. Sie sollte mit ihrem Mann dann auch später nach Kalkutta ziehen und ihn in seinem Werk unterstützen.

1794 wurde sein immerwährendes Selbststudium belohnt. Die Gemeinde von Broadmead in Bristol betrieb eine Armenschule *(charity school)* – zur damaligen Zeit ein wichtiger Bestandteil der allgemeinen Volkserziehung in England – und sie suchten einen Lehrer. Marshman wurde angefragt und nahm das Angebot an, zog nach Bristol. Der Präsident der baptistischen *Bristol Academy*, John Ryland, wurde auf ihn aufmerksam und sorgte dafür, dass er durch Taufe in die Gemeinde von Broadmead aufgenommen wurde und auch am Theologiestudium der Akademie teilnehmen konnte. Es war ihm auch erlaubt, Privatschüler zu unterrichten, um sein Gehalt aufzubessern, was er tat.

Ein ordentliches Studium war das jedoch weiterhin nicht. Wieder saß er am Rande der Bildungsstätte, lernte Hebräisch und Syrisch und vieles andere mehr,[12] aber wenn er in diesen über fünf Jahren in Bristol mit regulärer Immatrikulation einen Abschluss gemacht hätte, wäre es bestimmt berichtet worden. Es war und blieb Selbststudium, zunehmend geordnet und im Dialog mit anderen, aber inoffiziell.

Im August 1798 erreichte ein Brief von William Carey aus Bengalen die *Baptist Missionary Society*.[13] Carey, der als erster Missionar nach Kalkutta vorausgeschickt worden war, berichtete, dass er mittlerweile Fuß gefasst habe. Er hatte im Vorjahr einen Vertrag mit der Ostindien-Kompanie abgeschlossen und sich als Indigo-Pflanzer registriert, um unter dem Deckmantel des Gewerbes seine christliche Mission unternehmen zu können. Jetzt könnten mehr neue Missionare kommen, um das Werk aufzubauen. Der Präsident der *Bristol Academy*, Ryland, der Marshman bis hierher unterstützt hatte, war Mitglied in der *Missionary Society* und suchte nun

[11] „Gradually, as he described it, the light of divine truth shone into his mind, and he was enabled to place his entire dependence for acceptance with God, and his hope of eternal salvation, on all the meritorious atonement of Christ", JC Marshman, *Life I*, 104f.

[12] Vgl. ebd., 107.

[13] Vgl. für das Folgende: ebd., 90-93.

nach geeigneten Kandidaten in Bristol. Es meldeten sich zunächst David Brunsdon, William Ward und William Grant. Der letztere war in Gesprächen mit Marshman zum baptistischen Glauben konvertiert. Bald wurde auch Marshman selbst von Ryland angesprochen und da beschloss dieser, dem Beispiel seines Freundes Grant zu folgen und auch selbst den Weg nach Bengalen anzutreten, um sich als „Helfer auf der Indigo-Farm" Careys zu registrieren.[14]

Der Mann, der da mit seiner Frau, seinen drei Kameraden und ihren Familien, nach Kalkutta aufbrach, war ein regelrechter Autodidakt in Sachen theologischer Bildung. Er kam aus dem einfachen Handwerksstand, der Weberei, die durch die wirtschaftliche Entwicklung in England zunehmend ökonomisch abgesunken war. Von da an hatte er sich selbst hochgearbeitet zum Armenschullehrer. Mit seiner Biographie und seiner Vorbildung war er damit typisch für einen Dissentermissionar.

2.1.2. Die theologische Prägung als calvinistischer Baptist

Die Texte von Marshman, mit denen er Rammohan antworten wird, weisen eine ganz bestimmte theologische Prägung auf. Marshman hat seine Theologie im Umfeld der baptistischen Gemeinde und der baptistischen Ausbildungsstätte in Bristol gelernt. Wie sah diese Theologie aus? In diesem etwas ausführlicheren Abschnitt soll es um seine Herkunft aus dem calvinistischen Baptismus und drei prägende calvinistisch-baptistische Theologen gehen, John Gill, Andrew Fuller und John Ryland. Gill gehört zur Vorgeschichte, Fuller und Ryland sind als Mitbegründer der *BMS* als Marshmans theologische Lehrer zu bezeichnen. Ryland persönlich hatte ihn auch nach Bristol gezogen.

Joshua Marshman gehörte der Strömung der calvinistischen bzw. partikularen Baptisten an. Der englische Baptismus hatte sich im 17. Jhdt. in zwei Hauptströmungen entwickelt. Die eine Gruppe wurde *General Baptists* oder allgemeine Baptisten genannt, weil sie (mit dem Hauptstrom der kirchlichen Tradition[15]) lehrten, dass das Sühnopfer Christi für alle Menschen geschehen sei (allgemeine Wirkung). Die andere Gruppe wurde *Particular Baptists* oder partikulare bzw. calvinistische Baptisten genannt, weil sie diese Lehre ablehnten. Das war für sie ein zentraler und wichtiger unterscheidender Punkt: Für die calvinistischen Baptisten galt die Annahme vom allgemeinen Sühnopfer als regelrechte Irrlehre. Somit waren in England zwei verschiedene baptistische Konfessionen präsent, die zu unterscheiden

[14] Vgl. JC Marshman, *Life I*, 107f.

[15] Vgl. für das Luthertum die Artikel und Verwerfungen der Konkordienformel, in: *BSELK*, 818f., 821.

sind.[16]

Calvinistische Baptisten waren sie deshalb, weil sie aus dem strikten Calvinismus die Lehrregeln von Dortrecht übernommen hatten: Vollkommene Verderbnis des Menschen, freie und unabänderliche Gnadenwahl durch Gott, doppelte Prädestination, partikulare Wirkung des Sühnopfers Christi und Heilsgewissheit der Erwählten.[17] Ebenso wurde abgelehnt, dass der Mensch sich durch die natürliche Vernunft allmählich, im Sinne von Stufen, an das Heil annähern könne – denn das wäre eine menschliche Vorbereitung und Vorleistung für die göttliche Gnade.[18] Damit war jeglicher natürlicher Theologie und jeglicher Berufung auf Vernunft und „common sense" in Fragen der Religion ein klarer Riegel vorgeschoben.

Die Baptisten gehörten wie auch die Quäker, Kongregationalisten und Presbyterianer in der englischen Gesellschaft zu den Dissentern. Sie waren durch den englischen Staat und seine anglikanische Staatskirche marginalisiert, zeitweise hart verfolgt worden und gleichzeitig von hohem Erwählungsbewusstsein geprägt. In der Öffentlichkeit wurden sie als Sektierer, die den niedrigsten Gesellschaftsschichten entsprungen waren, diffamiert.[19] Die Biographie Joshua Marshmans ist ein typisches Beispiel für eine Dissenter-Biographie baptistischer Prägung: Aus einfachen Verhältnissen stammend, hatte sich in dieser marginalisierten Gemeindestruktur für ihn eine Aufstiegsmöglichkeit eröffnet.

Von der Selbstabschließung der Erwählten hin zur Weltmission: John Gill und Andrew Fuller

Mit den Dortrechter Lehrregeln hatten die calvinistischen Baptisten eine strikte Form der doppelten Prädestinationslehre übernommen. Weil alle Menschen aus eigener Schuld verdorben sind, handelt Gott gnädig, indem er eine von ihm festgelegte Zahl von Menschen zum Heil erwählt und die anderen in der Verdammnis belässt.

Ein weiterer Ausbau der Lehre von der doppelten Prädestination geschah in der Theologie von John Gill (1697-1771). Bei seiner Suche nach dem Ursprung der Erwählung durch Gott kam er soweit, dass er lehrte, dass der Gnadenbund mit

[16] Zur Entstehung und Geschichte und der folgenden Darstellung vgl. White, *The English Baptists of the 17th Century*, und Briggs, *Die Ursprünge des Baptismus im separatistischen Puritanismus Englands.*

[17] Eine deutsche Übersetzung der Lehrregeln bietet DL, 211-262.

[18] Ablehnung der Lehre, „dass der verderbte und natürliche Mensch das allgemeine Licht der Natur, das er hat, oder die Gaben, die nach dem Fall geblieben wären, so richtig gebrauchen könne, dass er durch diesen guten Gebrauch eine größere Gnade, nämlich evangelische oder seligmachende, und das Heil selbst stufenweise erreichen könne", ebd., Verw. III.5.

[19] Ein lebendiges Beispiel geben die Formulierungen von Charles Marsh im einleitenden Zitat dieser Arbeit.

den Erwählten vor der Schöpfung als unverrückbarer Beschluss der drei Personen der Dreieinigkeit getroffen worden sei. Damit wurde die Heilsgeschichte praktisch präexistent.[20]

John Gill erweiterte die Prädestinationstheologie auch um weitere Reflexionen über die Nichterwählten. Wenn sie kein Heil erwarten konnten, dann konnte auch die Heilspredigt und das Evangelium nicht für sie gelten:

> „That there are universal offers of grace and salvation made to all men, I utterly deny."[21]

Wo in der Bibel die Menschen im Allgemeinen durch Gott und seine Propheten zur Buße aufgerufen werden, sah Gill nur Aufrufe zu einem äußerlich korrekten Lebenswandel, der aber nicht heilsrelevant war[22] – denn das hätte bedeutet, dass der Mensch sich entscheiden konnte, dem Ruf zu folgen oder nicht. Für Gill hat Gott keinen allgemeinen Aufruf an die Menschen erlassen, sich zu ihm zu bekehren und dadurch das Heil zu erlangen. Das ist an und für sich eine logische Konsequenz aus der präexistent gedachten Erwählung: Wie könnte Gott denn das Evangelium allen Völkern verkünden lassen, obwohl er selbst beschlossen hat, dass eine große Zahl Menschen verdammt werden soll? Um diese offensichtliche Ungerechtigkeit Gottes zu vermeiden, musste nach dem Heil auch das Heils*versprechen* auf die wirklich Erwählten eingeschränkt werden.[23]

Gills Lehre wurde unter den calvinistischen Baptisten sehr einflussreich. Gill-Schüler wie John Martin (1741-1820) hielten daran fest, dass der Mensch, der bis in den Kern hinein sündig, nicht urteilsfähig und erst recht nicht zum Guten fähig war, in diesem Zustand der Sünde nicht auf das Evangelium antworten könne und auch nicht müsse.[24]

Auch wenn nicht bekannt ist, wie viele Gemeinden und Prediger diese Auffassungen übernahmen, kann man doch an der Zahl der Drucke von Gills Schriften und seines Bekenntnisses die Verbreitung abschätzen.[25] Viele baptistische Prediger

---

[20] Vgl. Oliver, 8f.

[21] Zit. nach ebd., 9.

[22] Vgl. ebd.

[23] Oliver hält in seiner Darstellung fest, dass Gill mit diesen Lehren über die vorherigen baptistischen Bekenntnisse hinausgeht, was er kritisiert (vgl. ebd., 8). Meines (konfessionell gefärbten) Erachtens hat hier jemand die Prädestinationslehre bis zur Schmerzgrenze logisch weitergedacht. Die Gegenthese zur Prädestination formuliert der Unitarier Priestley, der aus den allgemeinen Aufrufen zur Buße in der Bibel folgert, dass der Mensch frei ist, sich für das Heil oder dagegen zu entscheiden (vgl. Priestley, 5-9).

[24] Vgl. Oliver, 107.

[25] Vgl. ebd., 11f.

hörten tatsächlich auf, den Nichterweckten das Evangelium zu verkünden.[26] Ihre Vorstellung war, dass die Erwählten von selbst kommen würden und die Nichterwählten durch menschliche Anstrengung nicht zum Vater gezogen werden könnten.[27] Die calvinistischen Baptisten wurden zur selbstabschließenden Gemeinschaft, und es wird berichtet, dass die Zahl der Gemeinden in der ersten Hälfte des 18. Jhdts. von 220 auf 150 sank.[28]

Andrew Fuller (1754-1791) war dann der baptistische Theologe, der wieder entdecken musste, dass das Evangelium ein freies Angebot Gottes an alle Menschen war. Seine Untersuchung der theologischen Tradition erschloss ihm, dass niemand jemals die Idee vertreten hatte, man solle den Menschen nicht offen das Evangelium predigen, weil die Nichterwählten keine Pflicht hätten, darauf zu hören.[29] In seiner Schrift *The Gospel Worthy of All Acceptation (1785)* entfaltete er eine Bekehrungs- und Missionstheologie, ohne die calvinistischen Lehren zu verletzen. Er unterschied zwischen einer natürlichen Unfähigkeit und einer moralischen Unfähigkeit, das Evangelium zu hören. Für die natürliche Unfähigkeit (z. B. mangelnde geistige Auffassungskraft, körperliche Unzulänglichkeit usw.) kann der Mensch nicht verurteilt werden. Für die moralische Unfähigkeit, das wäre dann seine Sündhaftigkeit und die Rebellion gegen Gott, wird der Mensch hingegen zu Recht verurteilt.[30] Der Heilige Geist ist es, der die moralische Unfähigkeit bei den von Gott Erwählten beseitigt:

> „If our insufficiency for this and every other good thing arose from a natural impotency, it would indeed excuse us from obligation; but if it arise from the sinful disposition of our hearts, it is otherwise. […] It is depravity only that renders the regenerating influence of the Holy Spirit necessary."[31]

Ursprünglich waren Fullers Reflexionen angestoßen durch den Fall eines Alkoholikers in seiner Gemeinde, mit dem er als junger Mann diskutiert hatte. Der Alkoholiker hatte darauf bestanden, dass er als sündiger Mensch nicht fähig sei, den Willen Gottes zu erfüllen – was zu einer großen Debatte in der Gemeinde führte,

---

[26] Vgl. Oliver, 14.

[27] Vgl. Piper, 32f.

[28] Vgl. ebd., 36.

[29] Fuller schreibt, dass weder Augustinus, noch Calvin, „the other Reformers, nor the Puritans of the sixteenth century, nor the divines at the Synod of Dort, […] nor any of the nonconformists of the seventeenth century" so etwas vertreten hätten, Fuller, *Works II*, 367, zit. nach Piper, 30.

[30] Vgl. ebd., 41-43.

[31] Fuller, *Works II*, 380.

ob jemand, der nicht fähig war, das Gute zu tun, trotzdem schuldig gesprochen werden konnte.[32]

Der Mensch in seiner Sünde war praktisch wie ein Alkoholiker, der vom Alkohol nicht lassen konnte. Trotz dieser Unfähigkeit musste man es ihm in Gottes Namen befehlen, das Trinken aufzugeben. Und um das Beispiel weiter auszubauen: Wenn man ihm diese Botschaft im trunkenen Zustand brachte, war er *natürlich unfähig*, sie zu begreifen, und deshalb nicht schuldig. Wenn er nüchtern war, und die Botschaft trotzdem ablehnte, dann war es *moralische Unfähigkeit* und deshalb schuldhaft.

Fuller wurde von radikalcalvinistischen Baptisten für diese Gedanken hart bekämpft.[33] Dennoch sollte seine Theologie die Zukunft prägen. Es war durch ihn wieder formuliert worden, dass das Wort Gottes allen Menschen verkündigt werden musste, egal, ob sie erwählt waren oder nicht. Diese „Wiederentdeckung" durch die englischen Baptisten war für viele so eindrucksvoll, dass sie die theologische Basis lieferte für die Gründung der *Baptist Missionary Society*.[34] Einer der Köpfe der Gesellschaft war Fuller, der bis zu seinem Tod in engstem Kontakt zu Serampore stand.

Verantwortung der Missionare war es gewissermaßen, die „natürliche Unfähigkeit" der Menschen zu entfernen. Wer in Indien lebte und nie etwas von Christus gehört hatte, war „natürlich unfähig", das Evangelium anzunehmen. Diese geographische Unmöglichkeit wurde durch die *Baptist Missionary Society* entfernt. Heutige baptistische Theologen wie John Piper und Michael Haykin heben hervor, dass die Theologie Andrew Fullers der entscheidende Impuls für die Mission war.[35] Tatsächlich war die calvinistisch-baptistische Bewegung von einem Extrem ins andere gefallen: Von der selbstabgeschlossenen missionsverweigernden Kirche zur radikalen Befürworterin der christlichen Weltmission.

Im Hintergrund blieb allerdings weiterhin die Prädestinationstheologie: Nicht eine allgemeine Volksmission der Heiden war angestrebt, sondern vielmehr die Suche nach den Erwählten unter den Völkern. Der frühere baptistische Missionar William Adam schrieb 1823 über seine frühere Arbeit und die in Serampore:

> „They regard Christianity as intended rather for particular than for general benefit; as designed [...] to separate, wherever it is preached, the good from the bad, the elect from the reprobate. The former,

[32] Vgl. Oliver, 92.
[33] Vgl. ebd., 93-99.
[34] Vgl. ebd., 107.
[35] „The theological platform was laid for the launching of the greatest missionary movement in the world", Piper, 44, vgl. auch 27f. und 9.

> therefore, the chosen people of God in every nation, are the objects of their search“[36].

Die Prädestinationstheologie bestimmte auch die praktische Herangehensweise. Die baptistischen Missionare versuchten nicht, ihre Zielpersonen schrittweise an den christlichen Glauben heranzuführen, indem sie etwa auf ihre Weltsicht eingingen und ihre Kultur und ihr Denken berücksichtigten. Von den Erwählten wurde erwartet, dass sie sich bekehrten, wenn sie mit der christlichen Wahrheit konfrontiert wurden.

Die Rolle des Gesetzes Gottes: John Rylands Auslegung von Gal 3,21f.

Als Joshua Marshman mit Rammohan Roy über die Rolle der Gebote Jesu und ihre Bedeutung oder Nichtbedeutung für Frieden und Glück stritt, ging in England nach fünfzig Jahren gerade eine harte Debatte unter den calvinistischen Baptisten über die Rolle des Gesetzes Gottes zu Ende. Vornehmlich ging es um den Dritten Gebrauch des Gesetzes.[37]

In der baptistischen Lehre des 17. Jhdts. wurde der Dritte Gebrauch des Gesetzes festgehalten: Die *Confession of Faith* von 1689 formulierte, dass der Geist Christi im Gläubigen bewirke, dass dieser freiwillig und freudig den Willen Gottes, der sich im Gesetz ausdrücke, erfüllen könne.[38] Dennoch verbreitete sich auf den baptistischen Kanzeln und in den Gemeinden ein gelehrter und praktischer Antinomismus. Man sprach über das Gesetz oft so abfällig, dass es für den Christen vollkommen irrelevant wurde und nur insofern von Bedeutung war, dass Christus den Menschen davon befreit habe.[39] Robert Oliver macht hierfür auch den Einfluss von William Huntington verantwortlich. Huntington war ein Prediger einer unabhängigen Gemeinde, und seine Theologie setzte einen scharfen Kontrast zwischen dem Gesetz Moses und der Gnade Christi. Als eindrucksvoller Polemiker sparte er nicht mit paulinischen Ausdrücken wie „killing letter“ oder „law of death“, ohne dass er auch den paulinischen Ausgleich brachte.[40] Antinomismus in manchen Gemeinden ging soweit, dass baptistische Christen behaupteten, an kein Moralgesetz mehr gebunden zu sein.[41]

Auch an dieser Stelle formulierte sich eine Gegenposition, die beispielhaft durch Marshmans Förderer und Lehrer John Ryland (1753-1825) vertreten wurde. Er hielt

[36] Ware/Adam/Rammohan, 75.
[37] Vgl. Oliver, 113f.
[38] Vgl. ebd., 115f.
[39] Vgl. ebd., 113.
[40] Vgl. ebd., 119-131.
[41] Vgl. ebd., 144.

am 30. Mai 1787 eine theologische Lehrpredigt vor der Baptistenversammlung in Leicester, die er dann auf vielerlei Bitten unter dem Titel *The Law not against the Promises of God* veröffentlichte.[42] Diese Predigt wird im Folgenden analysiert, weil sich aus ihr der argumentative Hintergrund für Joshua Marshmans Denken ableiten lässt.

Predigttext von Rylands Predigt war Gal 3,21f.:

> „Steht nun das Gesetz den Verheißungen Gottes entgegen? Gewiss nicht! Denn wäre ein Gesetz gegeben, das Leben schaffen könnte, dann käme in der Tat die Gerechtigkeit aus dem Gesetz. – Die Schrift jedoch hat alles unter der Sünde zusammengeschlossen, damit die Verheißungen aufgrund des Glaubens an Jesus Christus den Glaubenden zuteil werden."

Seine innerbiblischen Hauptbezugspunkte bei dieser Auslegung sind der Römerbrief und der Hebräerbrief. Aus ihnen konstruiert er eine klar strukturierte Beziehung von Gesetz und Evangelium und einen ausdifferenzierten Gesetzesbegriff.

Zuerst stellt er fest, dass Gott sich nicht selbst widersprechen kann und dass folglich seine Offenbarung keine inneren Widersprüche beinhalten darf. Das gilt auch als hermeneutisches Prinzip bei der Bibelauslegung: Gott kann nicht einmal so und einmal so sagen – Widersprüche sind nur scheinbar, und in den Hauptlehren gilt Eindeutigkeit der Schrift.[43] Der Apostel Paulus könne beim oberflächlichen Lesen missverstanden werden, aber er benutze den Begriff „Gesetz" in verschiedenen Bedeutungen, die man unterscheiden müsse.[44]

Ryland unterscheidet also zunächst ein Gesetz, das er *„primary, original Law"* oder *„Law of Nature"* nennt. Das ist das Gesetz, das im Paradies galt. Adam und Eva als perfekt geschaffene Menschen brauchten kein schriftliches Gesetz, denn sie hatten es im Herzen.[45] Im Urzustand war der Mensch fähig, das Gesetz zu erfüllen, im Willen Gottes zu leben, und es galt der „Bund der Werke" *(„Covenant*

[42] Oliver, 117.

[43] „Revelation itself must resemble it's Author, in the most perfect Consistency. Every part of God's Word must be *of a piece* with the rest. And every part of a divine Revelation must be of *Importance*", Ryland, *The Law*, 4.

[44] Vgl. ebd., 3.

[45] „While the Law was fully written on the Heart, there was no occasion to write it on tables of store, or in the volume of a book", ebd., 9. Das Gesetz im Herzen als eine Verheißung für die Zeit der Erlösung findet er in Jer 31,33f. Dass die Zeit der Erlösung dem Ursprung gleicht, ist ein wiederkehrendes biblisches Motiv. Das wendet Ryland hier auf das „Gesetz im Herzen" an.

of Works“).[46] Inhaltlich ist dieses ursprüngliche Moralgesetz nichts anderes als das Doppelgebot der Liebe, das Jesus in Mt 22,35–40 zusammengefasst hat, die Liebe zu Gott und die Liebe zu den Menschen *(„his rational creatures“).*[47]

Mit der Übertretung von Gottes Gebot und dem Eintreten der Erbsünde wurde dieser Weg verschlossen. Das natürliche Moralgesetz, das der Mensch im Urzustand hätte erfüllen können, wurde zur Unmöglichkeit für den Sünder:

> „The *Covenant of Works*, […] having been once violated, it is in vain for Man to expect any advantage from that quarter. It promised Life only opon the Condition of *perfect Obedience*. A Sinner, therefore, can have no claim upon it for any Good.“[48]

Alle Anstrengungen des sündigen Menschen, das Gesetz zu erfüllen (oder es vielleicht gar als *Guide to Peace and Happiness* auszugeben) entspringt dem sündigen menschlichen Stolz:

> „What some have called a *legal Bias*, therefore, in fallen Men, whereby they expect eternal happiness on the footing of their own doings, ought not to be considered as the remaining effect of an original Bent given to their Minds by their Creator. It is an *illegal claim* to which neither the Law, nor the Law-giver, even gave any countenance. It is Pride and Presumption, of which God can no more the Author, than of any other Sin.“[49]

Aus der Aussage des Paulus, dass schon vor dem Gesetz des Mose Sünde in der Welt war (Röm 5,13f.), schließt Ryland dann, dass das natürliche Moralgesetz auch zwischen der Paradieszeit und Mose in Geltung war. Es galt und gilt also unabhängig von der menschlichen Fähigkeit, es zu erfüllen.[50] Im mosaischen Gesetz findet Ryland zwei Teile: Einmal das Moralgesetz, das immer gilt, und das in seiner schriftlichen Form einen abschreckenden Verbotscharakter angenommen hat, um die Sünder anzusprechen,[51] und das Zeremonialgesetz, das in seinen Sühnopfern eine Vorschattung der Erlösung war und damit Verheißungscharakter hatte. Für

[46] Vgl. Ryland, *The Law*, 6-10.
[47] Vgl. ebd., 7.
[48] Ebd., 10.
[49] Ebd., 10f.
[50] „The Law of God, considered as a *Rule of Action*, must remain in force for ever“, ebd., 11.
[51] „The prohibiting form of that Law strongly indicated that it was given to Sinners, whose depraved Hearts were perversely disposed to the contrary evils“, ebd., 15.

diese Auslegung zieht er vornehmlich den Hebräerbrief zu Rate, der diese Position ausformuliert (Hebr 9,9–15).[52]

Die Polemik des Paulus gegen „das Gesetz" rührte für Ryland daher, dass Gegner des Paulus (er nennt sie „Jewish Converts" und *„judaizing Teachers"*[53]) das Gesetz des Mose als Heilsweg ausgegeben hätten, was dem Heil durch Christus widerspreche:

> „*Some* among the Jews […] fell into the absurd and impious notion, that the Law of Moses was given, not with a design to oblige them to universal obedience, but that they might have opportunity of obtaining eternal Life, by choosing out some of it's precepts, which, if they kept with the most scrupulous exactness, though they neglected the rest, it would be sufficient to entitle them to an eternal Reward."[54]

Bei all seinem Angriff auf diese vermeintliche Heilswirkung des Gesetzes hat Paulus niemals das eigentliche und ewige Moralgesetz Gottes beleidigt (Verweis auf Röm 7,12.23). Dass das Gesetz kein zweiter gültiger Heilsweg neben Christus sein kann, belegt Ryland aus dem Sühnopfer Christi: Wenn es einen anderen Weg gegeben hätte, die Menschen zu Gott zu bringen, hätte Gott gewiss auf das Opfer seines eigenen Sohnes und dieses schreckliche Ereignis verzichtet![55]

Von dieser Warte aus blickt Ryland auf das matthäische Gesetzesverständnis. Wenn Jesus das Gesetz nicht auflösen, sondern erfüllen will (Mt 5,17), dann ist das so zu verstehen, dass der Tod Christi das höchste Zeugnis von der Geltung des Gesetzes und vom Hass Gottes auf die Sünde war.[56] Nach Jesu Verständnis ist die Liebe die Summe des Gesetzes – und hier kommt Ryland zur Auslegung des Doppelgebotes der Liebe (Mt 22,35–40 par.): Das ewige Moralgesetz, das schon im Paradies galt, teilt sich in die beiden Zweige Gottes- und Menschenliebe, die Jesus nicht nur bestätigt hat, sondern erfüllt.[57]

[52] Vgl. Ryland, *The Law*, 15-18.

[53] Ebd., 22.

[54] Ebd., 23.

[55] „For surely if the Death of Christ was not absolutely necessary to secure the honour of the divine Government in the Pardon of Sin, it will be for ever impossible to see either Justice, Wisdom or Love in that awful event. Had it been *possible* for the *Blood of Bulls or Goats* to have taken away sin as well as the Blood of *God's own Son*, undoubtedly so great a Sacrifice would never have been appointed", ebd., 28.

[56] „*[Christ's] Obedience* hath brought unspeakably more honour to the Law than our's could have done. God never had such a Servant beside. […] So also *his Sufferings* are a far stronger Testimony of God's hatred of Sin than our's would have been, had we suffered the Vengeance of eternal Fire", ebd., 33, ebenso 36f.

[57] Vgl. ebd., 33-35.

Am Ende geht Ryland noch kurz auf das Erlösungswerk Christi ein. Das Evangelium bringt nicht nur die rechte Motivation zum Gottesgehorsam, sondern es bringt auch die Mittel, das Gesetz zu erfüllen, zum Gläubigen: Es zeigt uns einen Heiland, der das Gesetz (wieder) in die Herzen der nunmehr erwählten Sünder schreibt. Was das Gesetz nicht vermochte, nämlich das Herz des Menschen zu ändern, gelingt dem Evangelium durch die Gabe des Heiligen Geistes.[58] Die Heiligung der Gläubigen besteht in der Anerkennung des Geistes des Gesetzes, und das ist nichts weiter als die Liebe zu Gott. Dadurch wird das Gesetz nicht zum Heilsweg, aber zum Weg der Heiligung:

> „Every one, therefore, who truly embraces Christ's Righteousness, must love Holiness, and so love the Law as a Rule of Life, though he is dead to it as a Covenant. For indeed, all the Holiness of Saints here or hereafter, is nothing more than real conformity to the spirit of the Law; or nothing more than the natural result of supreme Love to God, which is required by the first and greatest Commandment of the Law."[59]

Durch diese Rückbesinnung auf die paulinische Theologie und die klare Argumentationsstruktur machte Ryland großen Eindruck auf die Gemeinden. Es gelang ihm, die Theologie der vollkommenen Unfähigkeit des Menschen mit der Geltung des Gesetzes und seinem Dritten Gebrauch durch einen heilsgeschichtlichen Entwurf zu verknüpfen. Das Doppelgebot der Liebe steht damit am Anfang, in der Zeit des Paradieses, und die Wiederherstellung des Menschen zu seiner Erfüllung kommt in der Heilszeit zum Tragen.

In Joshua Marshmans Theologie und in seinem Weltverständnis sind diese theologischen Grundlagen, die durch Gill, Fuller und Ryland gelegt wurden, als Basis vorauszusetzen. Die Analyse seiner Bibelauslegung und seiner Aussagen über die Versöhnungslehre wird das ausführlich zeigen.

2.1.3. Joshua Marshmans Rolle in Serampore 1799-1820

Serampore und Kalkutta

Der Plan Careys, eine Mission unter dem Deckmantel einer Indigo-Plantage in Bengalen einzurichten, scheiterte daran, dass die neuen vier Missionare in den

[58] Vgl. Ryland, *The Law*, 35.
[59] Ebd., 37.

Einwanderungspapieren offen angaben, dass sie Missionare waren.[60] Sie waren mit einem dänischen Schiff angekommen, und dem Rat des Kapitäns folgend zogen sie sofort nach Serampore, einem dänischen Handelsstützpunkt, der 1755 eingerichtet worden war und von der Ostindien-Kompanie geduldet wurde – anscheinend, weil die Angestellten der Kompanie die Gelder, die sie in Privatgeschäften einnahmen, über Dänemark nach Europa schleusen konnten.[61] Die Neuankömmliche konnten Serampore nicht mehr verlassen, denn die Behörden drohten ihnen mit sofortiger Ausweisung – Mission war in den Gebieten der Ostindien-Kompanie nicht zugelassen. Sie riefen Carey nach Serampore, der widerwillig seinen Stützpunkt abbrechen musste, und begannen dort dann gemeinsam die neue Arbeit. Am 24. April 1800, nach einem Gottesdienst, wurden Titel verteilt: Carey wurde *pastor*, Marshman und Fountain *deacons*.[62] Die Ostindien-Kompanie duldete sie, beschränkte ihre Arbeit aber ständig mit neuen Sanktionen und Verboten.

Die Missionare waren nicht nur nicht willkommen, sondern stießen auf großes Unverständnis in der Bevölkerung. Typisch ist ein Erlebnis, das Joshua Marshman hatte, als er von Haus zu Haus ging, um Spenden für die Errichtung einer Kapelle zu sammeln. J. C. Marshman erzählt aus einer Erinnerung seines Vaters:

> „One member of the Medical Board, a good sample of the Indianised European, told him that in his opinion it was a matter of perfect indifference whether a man worshipped God in a heathen temple, or a Mahomedan mosque, or a Christian church; and that, as for himself, he had half a dozen natural children to provide for, and could not subscribe."[63]

Die offene Weltstadt mit all ihrem Liberalismus und ihrer religiösen Indifferenz, bis hin zu interreligösen Sexualbeziehungen war für die Missionare abstoßend. Was für andere inspirierend war, war für sie etwas, das beseitigt und geordnet werden musste. Die geographische Stellung in der kleinen Siedlung Serampore, von der aus sie ihre Traktate nach Kalkutta streuten und zunehmend ausschwärmten, um in der Stadt den Glauben zu verbreiten, passte sehr genau zu ihrer inneren Distanz. Die Bewertungen, die J. C. Marshman in seiner Geschichte der Serampore-Mission trifft,

[60] Vgl. JC Marshman, *Life I*, 111.

[61] Vgl. ebd., 113.

[62] Ebd., 130.

[63] Ebd., 299. Auch einer der ersten Kontakte von William Carey, ein Mr. Short, begriff nicht, was die Missionare hier überhaupt vorhatten: „Like the generality of Europeans then in India, Mr. Short was destitute of any religious impressions, and he was utterly unable to comprehend Mr. Carey's mission to convert the natives, which he frankly said appeared to him in the light of a wild and impracticable scheme", ebd., 65.

kommen zwar fünfzig Jahre später als die hier verhandelte Aktivität der Missionare, aber sie können als repräsentativ für die Meinung der Baptisten über Kalkutta herangezogen werden. Die Zeit von der britischen Landnahme bis zum Ende des Jahrhunderts wird verurteilt als Zeit der Gier und der Hemmungslosigkeit:

> „The process of turning power into money, which had been practised in the East from time immemorial, was one of the first lessons which the new conquerors learnt, and the scenes of injustice and oppression which were daily exhibited, make us to this day blush for the degradation of the British name."[64]
>
> „The degrading idolatry of the natives was regarded with complacency, even when it was not affirmed to be equally acceptable to the Deity with the homage of Christian worship. Any idea of disturbing the ‚religious prejudices' of the natives was regarded with a feeling of resentment. For a quarter of a century after the battle of Plassey, Calcutta presented a scene of such unblushing licentiousness, avarice, and infidelity as had never been witnessed before under the British flag. England had subdued Bengal, and Bengal had subdued the morals of its conquerors."[65]

Auffällig ist bei diesen Formulierungen, dass behauptet wird, dass orientalische, bengalische, indische Sitten von den Briten Besitz ergriffen hätten *(„the Indianised European")*. Die Gier, Unsittlichkeit und das Desinteresse an Religion seien nicht mitgebracht, sondern in Indien erworben. Deshalb seien die Europäer in Bengalen so tief gesunken.[66] Faktisch werden hier rhetorische Strategien, die sonst in Serampore gegen „die Hindus" angewendet werden, für die Beschreibung von Europäern benutzt. Durch die Feststellung ihrer „Orientalisierung" wird das gerechtfertigt, und sie sind keine ernstzunehmenden Subjekte oder Gesprächspartner mehr.

Die außerordentliche Situation der Mission in Serampore brachte für den theologischen Seiteneinsteiger und Autodidakten Marshman (und auch für die anderen) bisher unmögliche gesellschaftliche Aufstiegsschancen und Freiheiten mit sich. So wie viele junge Briten im Heimatland geringe Chancen hatten und dann in der

[64] JC Marshman, *Life I*, 40.

[65] Ebd., 41.

[66] Nur an einer Stelle gibt J. C. Marshman einen Hinweis darauf, dass europäische Einflüsse für den Abbruch der britischen Moral mitverantwortlich sein könnten, und das ist der destruktive Einfluss der Französischen Revolution: „The French revolution brought a flood of infidelity into a community fully prepared to imbibe its debasing principles, from the prescriptive habit of regarding the truths of the Sacred Scriptures with indifference, if not with aversion", ebd., 125.

Ostindien-Kompanie ihr Glück suchten – und den Tod oder Reichtümer fanden[67] – kamen auch die Missionare durch Glück und eigene Leistungen, ungebremst von einer hierarchischen Gesellschaft oder geordneten Kirchenstruktur in eine völlig neue Position, wenn Klima und Krankheiten sie nicht umbrachten. Marshman selbst beschrieb einmal, nicht ohne Verwunderung, diesen Statusaufstieg:

> „The Civil servants are the nobility and gentry of our circle here, and, although by a strange concurrence of circumstances, we [d. i. wir Missionare] are free of all company, and can breakfast with a number of Bengalee converts, and then dine with the highest in the service, and even at the Governor-General's table“[68].

Die hier markierten Befunde sind durchaus widersprüchlich: Die baptistischen Missionare waren in ihrer britischen Heimat als konfessionell Marginalisierte geprägt worden. In Bengalen waren sie durch das hinduistische und liberale Umfeld immer noch marginalisiert, aber sie profitierten davon, dass sie als autoritative Vertreter des christlichen Glaubens wahrgenommen wurden. Das entsprach ihrem Selbstanspruch und ihrem erwählungsbewussten Auftreten, aber auch ihrer Stellung als erste und lange Zeit einzige Missionare vor Ort.

Als auch andere christliche Kirchen, Anglikaner und Katholiken, begannen, sich in Kalkutta zu etablieren, waren die Beziehungen nicht einfach. Man arbeitete in Teilgebieten zusammen, wahrte aber auch genug Abstand, um seine Vorurteile pflegen zu können.[69] Zur Katastrophe geriet schließlich der Versuch der *Baptist Missionary Society* in England, Nachwuchsmissionare nach Serampore zu schicken, denn die Zusammenarbeit scheiterte, und die junge Generation gründete eine eigene Mission in der Stadt selbst, was zu noch mehr Entfremdung führte.[70]

Die Geschichte der drei Serampore-Gründer Carey, Marshman und Ward ist auch eine Geschichte der Überlebenden. Marshmans Freund William Grant starb bereits zwei Wochen nach der Ankunft, am 31. Oktober 1799, in Serampore an Fieber.[71] Brunsdon erkrankte bald und erlag dieser Krankheit 1801[72], und der Missionar

[67]Robert Clive zum Beispiel begann als kleiner Schreiber und Buchhalter in Madras und stieg durch seine handstreichartigen Militäraktionen zum Nationalhelden und Sieger von Plassey auf und errang sagenhaften Reichtum, vgl. Robins, 70f.

[68]JC Marshman, *Life I*, 425.

[69]Vgl. Potts, 49-61.

[70]Dazu ein ausführlicherer Bericht in Abschnitt 3.1.1.

[71]Vgl. JC Marshman, *Life I*, 117.

[72]Vgl. ebd., 150f.

Fountain, der mit Carey vorher zusammengearbeitet hatte, starb schon vorher im Sommer 1800.[73]

Bald entstand eine Arbeitsteilung nach Talenten: Carey würde sich weiter um Bibelübersetzungen ins Bengalische und andere Sprachen kümmern, Ward hatte einen journalistischen Hintergrund und übernahm die Druckerpresse, und Marshman baute ein Schulsystem von Serampore aus auf[74] und wurde Zeitschriftenherausgeber. Die Zeitschriftengründungen wurden gemeinsam verantwortet, und Stück für Stück trat auch Joshua Marshmans Sohn John Clark in Erscheinung als Mitarbeiter.

Das Feld der Pädagogik

Schon am 1. Mai 1800 eröffneten Joshua Marshman und seine Frau eine *boarding school* und nahmen Schüler auf, die Schulgeld bezahlten.[75] Zwei Jahre später brachte die Schule schon fast 1000 Pfund ein, was enorm zum Haushalt der Mission beitrug und die Schule zum finanziellen Grundpfeiler der Mission machte.[76]

1810 übernahm Marshman den Aufbau der *Benevolent Institution*, einer Schule für Kinder, die aus Beziehungen zwischen Europäern und einheimischen Frauen hervorgegangen waren.[77] Diese Schule wurde im portugiesischen Viertel angesiedelt. Die dortigen Kinder, zum großen Teil portugiesischer Abstammung, lebten schon seit mehreren Generation ohne die angemessene europäisch-christliche Schulbildung, die sie nach Ansicht der Missionare hätten bekommen sollen. Nach dem Konzept der Schule sollte der Unterricht konfessionell neutral sein und auch die katholische Abstammung der Kinder tolerieren, wie John Clark Marshman schreibt:

> „One of its chief objects was to instil the principles of Christian truth and morals into the minds of the children, and bring them under the humanising influences of the Gospel. It was not intended to enforce any particular creed on them, but the Scriptures were to be daily read and expounded."[78]

Kultur und Humanität waren für Marshman immer mit christlicher Bildung verknüpft, aber konnten doch gleichzeitig getrennt von einem bestimmten Bekenntnis

[73] Vgl. JC Marshman, *Life I*, 134.
[74] Vgl. Ma, 6.
[75] Vgl. JC Marshman, *Life I*, 130f. Einen Gesamtüberblick über die Bildungstätigkeiten der Familie Marshman und der Serampore-Mission vermittelt auch Potts, 114-136.
[76] Vgl. JC Marshman, *Life I*, 165.
[77] Vgl. ebd., 422-426.
[78] Ebd., 424.

gelehrt werden. Im Jahr nach der Gründung der *Benevolent Institution*, als Geldknappheit aufkam, musste Marshman beim Generalgouveneur um Unterstützung anklopfen – und diskutierte mit seinem Fürsprecher und Freund, Dr. John Leyden, hart über die Frage, warum es für diese Schule unbedingt fromme christliche Lehrer brauchte, wenn es doch gleichzeitig keine Konfessionsschule sein sollte. Leyden vertrat den Standpunkt, dass die Schüler einfach Bildung bräuchten – Marshman meinte, dass solche Bildung nur von Lehrern kommen könne, die auf Christus vertrauten.[79]

Gleichzeitig hielt er seine pädagogischen Methoden auf der Höhe der Zeit. Das System der Bell-Lancaster-Schule[80], das in England und an britischen Schulen in Indien aktuell wurde, führte er in die Anstalten der Serampore-Mission ein.[81] Es erlaubte, eine größere Zahl an Schülern mit weniger Personal zu unterrichten, weil die Schüler sich gegenseitig den Lehrstoff weitergaben. 1813 arbeitete er einen systematischen Plan für die Schulversorgung auch für nichtchristliche Kinder aus und schickte ihn an die *Baptist Missionary Society*.[82] Schulgründungen in Orten, an denen Serampore Einfluss bekommt, wurden üblich. 1815 gaben die Missionare 27 Schulen an, die sie im Umkreis von zwanzig Meilen nach Marshmans Konzept betrieben.[83]

Einen ausführlicheren Plan für die indische Volkserziehung gibt es in *Hints Relative to Native Schools, Together with the Outline of An Institution For the Extension and Management*, ein Text, der 1816 in Serampore erschien. Er ist von Carey, Marshman und Ward unterzeichnet, aber nach Angabe von John Clark Marshman war sein Vater Joshua Marshman der Hauptautor und Federführer.[84] Der Text ist deutlich angeregt durch die Veränderungen, die die neuen Regeln für die Ostindien-Kompanie mit sich brachten. Gleich auf der ersten Seite wird Bezug genommen auf den Beschluss des britischen Parlaments (ein direktes Zitat aus dem Parlamentsbeschluss hier in kursiv):

> „When we indeed consider that, to the ties of a common nature which unite man to man, they superadd those of fellow-subjects governed by the same sovereign, it will be by no means appear strange that British feeling and humanity should have regarded the natives

[79]John Clark Marshman zitiert die Unterredung aus einem Brief von Marshman an Fuller, vgl. JC Marshman, *Life I*, 449f.

[80]Andrew Bell (1753-1832) und Joseph Lancaster (1778-1838).

[81]Vgl. JC Marshman, *Life II*, 82.

[82]Vgl. ebd., 82-84.

[83]Vgl. Marshman, *Hints*, 39.

[84]Vgl. JC Marshman, *Life II*, 119.

> of Hindoostan with an eye of compassion, nor that the nation and the Senate should have united in the wish *that,* relative to them, such measures might be promoted, *as may tend to the introduction of useful knowledge, and of religious and moral improvement.*“[85]

Marshman beschreibt dann in grellen Farben die katastrophale Bildungssituation im Lande:[86] Der Hinduismus sei die Wurzel des Problems, weil er mit seiner „Götzenverehrung“ *(idolatry)* sowohl die Moral zerstöre als auch jede wissenschaftliche Naturbetrachtung verhindere. Zwar seien Griechen und Römer auch Polytheisten gewesen, aber sie hätten Begriffe von Ethik gehabt, was den Hindus vollkommen fehle (6). Der Hinduismus wird von ihm hier als primitive Naturreligion beschrieben:

> „They have no just idea of the objects of nature so constantly before them […]. To them the sun retires behind a mountain, the rain from heaven is given by a god they are in the habit of despising and vilifying, the rainbow is the bow of Rama, the river is a deity, the birds, the beasts, and even the reptiles around them are animated by the souls of their deceased relatives“ (7).

Weil sie folglich keinen Begriff von dem Richtergott und seiner Gerechtigkeit und Gnade hätten, sei ihnen jeder moralische Begriff fremd, und:

> „Falsehood and uncleanness are nothing, perjury a trifle, and a failure in fidelity and probity, often a subject of praise; while ablution in the waters of a river is deemed a due atonement for almost every breach of morality“ (7).

Gleichzeitig sei Schulbildung überhaupt nicht vorhanden. Es gebe kaum Bücher, und wenn es welche gäbe, könnten sie nichts helfen, denn fast niemand könne lesen, geschweige denn schreiben. Deshalb seien die Hindus kaum zu unterscheiden von den „Wilden“, die gar keine Schriftsprache haben (8). Dasselbe gelte für die Mathematik, von der es zwar Sanskrit-Abhandlungen gebe – aber es könne sie niemand lesen (9).

In einem zweiten Abschnitt stellt Marshman ein Konzept von Schulbüchern vor und erläutert die Themen, die behandelt werden müssten in einer *native school*, um den Bildungsstand anzuheben.[87] Dazu gehören:

---

[85] Vgl. Marshman, *Hints*, 5. Zum Beschluss des Parlaments vom 13. Juli 1813 vgl. JC Marshman, *Life II*, 21f.

[86] Vgl. Marshman, *Hints*, 6-9. Folgende Zitate von dort.

[87] Vgl. ebd., 10-19.

- Eine Sprachlehre in der Lokalsprache, nach englischem Vorbild.
- Ein Wörterbuch zur Erweiterung des Wortschatzes.
- Ein mathematisches Grundlehrbuch.
- Ein Astronomiebuch über das Sonnensystem.
- Eine Geographie unter besonderer Berücksichtigung Europas und Britanniens, aufgrund deren wichtiger Stellung in der Welt.
- Eine elementare Naturkunde.
- Ein Geschichtsbuch mit den Themen Weltschöpfung, Sündenfall, Sintflut, Menschheitsstammbaum, Geschichte der östlichen Völker (Indien und China), Abraham, die zehn Gebote, Offenbarung der Schrift, Griechentum, Trojanischer Krieg, die vier Monarchien, Ankunft des Heilands, Christenverfolgung, Aufstieg des Islam, Papsttum, Erfindung des Buchdrucks, des Schießpulvers und des Kompasses, die Reformation, die Entdeckung der Ostindienroute und weitere moderne Erfindungen.
- Ein Kompendium der Ethik und der Moral.

Man könne alle diese Bücher in weniger als fünfhundert Seiten drucken – und wenn alle diese Inhalte sich in Indien verbreiteten, dann sei das eine wunderbare Grundlage für die Verbreitung der Bibel.

Im dritten Abschnitt wird die Schulorganisation beschrieben: Welche Tische nötig sind, wie sie angeordnet sind, was sie kosten, wie viele Lehrer gebraucht würden. Die Schüler sollen nach dem Bell-Lancaster-System die Texte aus den Lehrbüchern diktiert bekommen und dann aufschreiben und sich so ihre eigenen Lehrbücher schaffen.[88]

Skepsis gegenüber den Erfolgsaussichten des Projekts begegnet Marshman im vierten Abschnitt mit Erfahrungen aus den bisherigen Schulgründungen. Das Wichtige sei, dass man die Kinder der Hindus mit Bildung bereichere, bevor sie von ihrer Religion beeinflusst und verdorben würden:

> „There is perhaps scarcely a more interesting object, than a sensible Hindoo boy. Possessing all that precociousness of mind which arises from the accelerating operations of nature on the young in India, without that duplicity which is so common in riper years, and scarcely

[88] Vgl. Marshman, *Hints*, 22f.

as yet affected by their wretched system of religion, they are often lively, ingenious, and amiable in a peculiar degree, and in quickness of perception, and activity, yield to scarcely any nation on earth.“[89]

Am Ende wird eine Art Schulstiftung angekündigt, eine *Institution for Native Schools*[90], für die einerseits Spender gesucht werden, andererseits Interessenten, die eine solche Schule in ihrem Ort einrichten möchten, deren Management dann von der *Institution* übernommen werden könne.

Wie schon bei der *Benevolent Institution* in Kalkutta ist auch hier für Marshman Bildung und Christentum auf einer bestimmten Ebene verknüpft und doch gleichzeitig getrennt. Die Ankunft des Heilands ist historische Tatsache wie die Erfindung des Schießpulvers. Dass die biblische Weltgeschichte eine historisch korrekte Darstellung bietet, davon waren indessen die Europäer im Allgemeinen sowieso überzeugt.[91]

Wohlgemerkt sollen diese Schulen nicht für christliche Schüler oder Kinder von Konvertiten eingerichtet werden, sondern für Hindu-Kinder, deren Eltern diese europäische Bildung für ihre Sprösslinge anstreben. Die Bibel soll nicht Lehrstoff sein – sie sei als Ganzes zu fremd für die Einheimischen – aber das Kompendium der Ethik und Moral könne durchaus aus biblischen Zitaten und Begriffen bestehen.[92] Als englische Baptisten waren es die Missionare gewohnt, auch in ihrem Heimatland streng zu unterscheiden zwischen allgemeiner Bildung in Wissenschaft und christlicher Religion, die jeder in der Schule bekam, und dem eigentlichen *Bekenntnis*, dass dann erst zu Taufe und wahrem Christentum führte.

E. Daniel Potts stellt dar, dass in Serampores Schulen unterschieden wurde zwischen Kindern, die den beschriebenen allgemeinen Stoff lernen sollten, und solchen, die auf Wunsch ihrer Eltern dezidiert christlich, evtl. sogar mit dem Ziel, später Missionar zu werden, erzogen werden sollten. Dennoch gab es Situationen, in denen hinduistische Eltern ihre Kinder aus der Schule nahmen, weil sie anscheinend befürchteten, die Kinder würden zu Christen gemacht.[93]

Aber auch ein anderes Merkmal von Marshmans pädagogischem Ansatz ist bei Einordnung in die Zeit bemerkenswert: Zwei andere Ansätze waren damals üblich: (1) Der ältere, „orientalistische“ Ansatz: Hier standen traditionelle einheimische Texte und Stoffe auf dem Lehrplan (Sanskrit-Texte, Koran), Unterrichtssprache

[89] Marshman, *Hints*, 38.
[90] Ebd., 39.
[91] Wie z. B. der Orientalist William Jones, vgl. Sh. Sugirtharajah, 6-11.
[92] Vgl. Marshman, *Hints*, 17.
[93] Vgl. Potts, 116.

war nicht festgelegt; (2) der neuere „anglizistische“ Ansatz: Hier wurde westliche Bildung in englischer Unterrichtssprache vermittelt. Marshman wollte hingegen eine Art von westlicher Bildung in der jeweiligen Ortssprache lehren – mit der Begründung, dass dadurch möglichst viele Kinder einfach etwas lernen könnten.[94] Das mag von seiner Erfahrung und seiner Herkunft von der Armenschule herrühren. Nicht Sanskrit-Eliteschulen oder Ausbildungsstätten für zukünftige Ostindien-Kompanie-Beamte standen ihm vor Augen, sondern Dorfschulen.

Generell waren diese pädagogischen Pläne von Erfolg gekrönt. Es konnten viele Spenden eingebracht werden, und ein Bericht der Serampore-Mission von 1817 spricht schon von 45 Schulen mit 2000 Schülern.[95] Die Lehrbuchserie, die angestrebt wurde, wurde jedoch später abgebrochen.[96] In dem Bericht von 1817 werden auch das erste Mal einheimische Mädchen als Schülerinnen erwähnt.[97]

1818 gründeten Marshman, Carey und Ward das Serampore-College, das bis heute besteht und die Maßstäbe für theologische Ausbildung in Indien setzt. Damals war es gedacht als weiterführende Schule für die Absolventen der bisher eingerichteten Missionarsschulen mit dem langfristigen Ziel, die europäischen Missionare als Vermittler des Evangeliums abzulösen durch einheimische Verkünder, die hier ausgebildet werden sollten.[98]

Chinesische Sprachforschung

Ein völlig neues Feld tat sich für Marshman auf, als das Interesse der christlichen Mission nach China gelenkt wurde. 1805 begann Marshman gemeinsam mit seinem Sohn die chinesische Sprache zu studieren. Lehrer dabei war zunächst der Armenier Joannes Lassar[99], dann auch der brasilianische katholische Missionar Rodrigues.[100] Nach wenigen Jahren gelang es Marshman, auf diesem Feld Maßstäbe zu setzen. 1809 veröffentlichte er die *Works of Confucius*, in zweisprachiger Ausgabe (chinesisch-englisch) mit Kommentar. Das war die erste englische Ausgabe seit zweihundert Jahren.[101]

[94] Vgl. Potts, 122, und JC Marshman, *Life II*, 120-122.

[95] Vgl. ebd., 157.

[96] Potts, 120f., nennt als Gründe die zu starke christliche Prägung, Schwierigkeiten mit dem Verteilsystem und die generellen Kosten.

[97] Ebd., 122f.

[98] Vgl. ebd., 129f.

[99] Vgl. Ma, 6f.

[100] Vgl. JC Marshman, *Life I*, 439.

[101] „Published in 1809, *The Works of Confucius* consisted of chapters 1 to 9 of the *Analects*, with the original text, Marshman’s English translation, and annotations. This was the first detailed English

1810 folgt eine chinesische Ausgabe des Matthäusevangeliums, 1811 Markus und 1813 Johannes und die Johannesbriefe. 1814 läuft Marshmans Werk *Elements of Chinese Grammar* aus der Druckpresse, die erste englischsprachige Grammatik des Chinesischen, mit großzügigen Beispieltexten aus klassischer chinesischer Literatur.[102] Auch wenn diese Übersetzungen auf den Schultern von Vorgängerübersetzungen in andere Sprachen beruhen,[103] steckt hinter diesen Arbeiten eine gewaltige Leistung. Wahrscheinlich ist sie auch deutlich zu unterscheiden von den Übersetzungen William Careys, von dem man sagt, dass er die Bibel oder Teile von ihr in 46 Sprachen übersetzt habe. Die Qualität dieser Übersetzungen war und ist damals wie heute umstritten – bis hin zu der Frage, ob der Text den indischen Zeitgenossen überhaupt als Text erkennbar war.[104]

Nebenbei gelang Marshman und der Serampore-Presse eine technische Erstleistung: Sie waren die ersten, die bewegliche Lettern aus Metall für den Druck chinesischer Schriftzeichen verwendeten.[105] Dies führte zu einer weitaus schnelleren und günstigeren Möglichkeit, chinesische Texte herzustellen und zu verbreiten – im Gegensatz zu der damals üblichen Holzschnitttechnik.

Und eine weitere Nebenwirkung hatte diese Beschäftigung mit dem Chinesischen: 1808 bis 1813 war Lord Minto als Generalgouverneur in Kalkutta eingesetzt. Er hatte kritische bis feindliche Ansichten über die christliche Mission – aber war sehr ansprechbar für orientalistische Forschungen. Die Präsentation der ersten chinesischen Drucke beim Generalgouverneur war ein Erfolg und sicherte zumindest zeitweise und projektbeschränkt dessen Zustimmung und positives Interesse.[106]

Im Juni 1811 erhielt Marshman von der (baptistisch gegründeten) *Brown University* in Rhode Island den Doktortitel *(Doctor of Divinity)* für seine linguistischen Studien. Ein Zeichen dafür, dass die Serampore-Mission mittlerweile weltweite Kreise gezogen und ihre Publikationen Bekanntheit errungen hatten.[107]

---

introduction to the *Analects* since the days of the Catholic missionaries in the late Ming and early Qing dynasties“, Ma, 7.

[102]Vgl. Ma, 8-13.

[103]Z. B.: „Marshman was enabled to obtain a copy of the Latin translation of Confucius, made by the Jesuit fathers, and printed at Paris in 1686“, JC Marshman, *Life I*, 441.

[104]Vgl. den Bericht über die Übersetzungstätigkeit in Serampore bei Potts, 79-89. Killingley gibt eine Kostprobe aus Joh 1,1 und stellt fest, dass die Wortfolge der careyschen Sanskrit-Übersetzung sklavisch der King-James-Bibel folgt und dabei die Syntax fortwährend verletzt, vgl. Killingley, *Rammohun*, 109, Anm. 2. Dasselbe sagte auch Rammohan Roy, vgl. Collet, 122.

[105]Ma Min beschreibt diese Leistung in seinem Aufsatz *Joshua Marshman and the First Chinese Book Printed with Movable Metal Type.*

[106]Vgl. JC Marshman, *Life I*, 388-391.

[107]Ebd., 465.

Kolonialismus und Mission

Marshman nahm in den Publikationen der Serampore-Mission immer wieder auch Stellung zu politischen Themen und zum Handeln der Ostindien-Kompanie in Bengalen. Zum Verhältnis von Kolonialismus und Mission verfasste er 1807 einen Text, der die Stellung des Christentums im britisch besetzten Indien beschreibt: *Advantages of Christianity in Promoting the Establishment and Prosperity of the British Government in India. Remarks Occasioned by Reading a Memoir on the Vellore Mutiny.*

Die Vellore Mutiny, die „Meuterei von Vellore", fand im Juli 1806 statt. Aufgrund eines neuen Uniform-Reglements sollten die Sepoys keine Kastenabzeichen mehr tragen und sich die Bärte scheren. In Madras machte das Gerücht die Runde, es solle eine Zwangskonversion der Soldaten zum Christentum durchgeführt werden, angeblich geschürt durch Agenten des früheren Sultans, der durch die Briten exiliert worden war. In Vellore gab es eine Meuterei der Sepoys, und 14 britische Offiziere und über 100 britische Soldaten wurden getötet.[108]

In den folgenden Jahren wurde immer wieder die Meuterei von Vellore in der britischen Öffentlichkeit diskutiert, und Missionsgegner argumentierten, dass weitere Mission in Indien den Widerstand der Bevölkerung und der Sepoys hervorrufen würde, wenn schon das vorgeschriebene Scheren der Bärte gewaltsam beantwortet worden war.[109]

Was sind nun die Vorteile des Christentums für die britische Herrschaft in Indien? Marshman hält zunächst grundsätzlich fest, dass „die Hindus" Diskussionen über religiöse Fragen liebten und sie sich deshalb gerne auf Gespräche mit Missionaren einließen – solange sie keine Angst haben müssten, gegen ihren Willen konvertiert zu werden:

> „The Hindoos are not so much afraid of *becoming* christians as of being *made* christians […]. Discussion, especially of a religious nature, is familiar with the Hindoos; it agrees with their taste, and the country is almost full of it. Among the various sects of the brahmans it is carried to a surprising extent, and it has been thus for many centuries."[110]

[108] Vgl. Robins, 193, und Nayar, 53. Die Meuterei von Vellore war ein Menetekel für die britische Herrschaft in Indien und zeichnete schon voraus, was 1857 im großen Aufstand gegen die Ostindien-Kompanie geschehen würde: die Sepoys wandten sich gegen ihre Herren und zeigten die ganze Fragilität der britischen Präsenz. Nayar schreibt, dass die Ostindien-Kompanie 1857 280.000 Mann unter Waffen im Land hatte. Davon waren nur 45.000 Europäer. Die britische Herrschaft in Indien beruhte darauf, dass 235.000 indische Söldner, die Sepoys, das Land sicherten, vgl. ebd., 41.

[109] Dementsprechend wurde der Text auch 1813, in der Zeit der Diskussion um die Carta der Ostindien-Gesellschaft, wieder veröffentlicht, zur Unterstützung der Missionsbefürworter.

[110] Marshman, *Advantages*, 3f.

Als Gegensatz zu diesem diskursiven Ansatz der Mission baut Marshman Zwangsmaßnahmen wie das Uniform-Reglement auf, das in Vellore eingeführt wurde: Hier sollte über die Religion nicht diskutiert werden, sondern die Kastenabzeichen und Religionsmerkmale wurden einfach verboten. Ein Vorgehen, das in Serampore niemals stattfinde. Die Missionare würden immer darauf hoffen, dass diese Zeichen von den Neubekehrten irgendwann freiwillig abgelegt wurden, was dann auch meist nach einiger Zeit geschehe.[111] Die Kasten, die für Marshman die stärkste emotionale Bindung überhaupt darstellen, können durch Befehl nicht aufgelöst werden – nur durch langwierige und geduldige Arbeit unter den Hindus.

Mit einem argumentativen Neuansatz versucht Marshman dann, die kolonialen Interessen mit den Interessen der Missionare zu verbinden:

> „I am fully convinced that one of the most effectual means of perpetuating the British dominion in India will be the calm and silent, but steady and constant, diffusion of christian light among the natives."[112]

Auf zwei Seiten[113] entfaltet Marshman dann scheinbar mühelos eine christliche Version der „Teile-und-herrsche-Politik": Ernstzunehmende Gegner der britischen Herrschaft seien lediglich die „ehrgeizigen" und „blutdürstigen" Muslime. Die Hindus seien an nichts gebunden als an ihre Kaste – nicht einmal an ihre Götter.[114] Wenn es gelänge, sie von der Kaste zu lösen und dann dauerhaft an Britannien zu binden, habe man gegen die Muslime gewonnen und das Reich gesichert. Diese Bindung könne über die christliche Religion vorzüglich erfolgen:

> „Every converted Hindoo or Musulman is necessarily the cordial friend of the British, on the ground of his own interest and security; for on the continuance of their empire in India his very existence depends. By embracing christianity he has not only dissolved all the ties which hold him firmly to his cast and superstition, but he has incensed his friends and countrymen against him, and has every thing to dread from their obtaining the ascendency in India."[115]

---

[111] Vgl. Marshman, *Advantages*, 4f. Als Beispiel dafür, was er meint, mag der Brahmane Krishnu-Prasad gelten, der vor seiner Taufe 1803 seinen *janëu* ablegte und ihn zertrampelte, zum Erstaunen der Missionare und ohne ihre Aufforderung, vgl. JC Marshman, *Life I*, 176.

[112] Marshman, *Advantages*, 6.

[113] Vgl. ebd., 7f.

[114] „The Hindoos are in their present state incapable of any attachment, unless it be to their cast. They are not attached to their own *debtahs*: they will speak and write against them for money", ebd., 7.

[115] Ebd., 8.

So stellt Marshman summierend fest: Mit lediglich 500.000 christlichen Konvertiten in Schlüsselpositionen könne man die britische Herrschaft dauerhaft sichern.

Die *Advantages* sind ein Text von Marshman aus einer bestimmten politischen und historischen Situation: Die Mission musste nach der Meuterei von Vellore verteidigt werden gegen den Vorwurf, sie destabilisiere die britische Herrschaft in Indien. Marshman argumentiert dagegen, dass die Mission eine Stütze sein werde, wenn sie richtig angegangen werde. In der Zeit vor der Diskussion um die Missionszulassung 1813 geschieht hier ein Stück politischer Lobbyismus. Britische Parlamentarier und die Öffentlichkeit, die an dem Erhalt der Besitztümer in Indien interessiert sind, sollen überzeugt werden.

Gleichzeitig ist doch die argumentative Kälte überraschend, mit der hier der Missionar spricht. Er hat keine Mühe, sowohl das Evangelium als auch die Menschen, die sich der Botschaft anvertrauen, für die Interessen Britanniens, der Ostindien-Kompanie und ihrer Aktionäre zu verzwecken. Die Rechnung von den 500.000 Konvertiten liest sich ähnlich wie die Kosten der Tische und des Lehrmaterials für die *native schools.* Aus der Bindung an Christus, die eigentlich bei der Annahme des christlichen Glaubens wirksam werden sollte, wird damit sogleich die Bindung an Britannien. Wer eine problematische Verbindung von Mission und Kolonialismus in der Serampore-Mission sucht, findet hier einen Belegtext.[116]

Gleichzeitig muss festgestellt werden: Politisch hatte Marshman durchaus Recht. Die größte Gefahr für die britische Herrschaft in Indien stellte immer eine Zusammenarbeit von Muslimen und Hindus gegen die Briten dar (wie sie 1857 geschah und dann auch in der Gandhi-Bewegung). Indische Christen hingegen fielen gemeinsam mit Europäern den Massakern des Aufstands von 1857 zum Opfer.[117] Bezeichnend ist, dass Marshman nicht von einer Vollchristianisierung Indiens spricht, denn diese hätte in den Augen der Kolonialbefürworter wiederum ebenfalls die britische Herrschaft gefährdet.[118] Hier schlägt die calvinistisch-baptistische Prädestinationstheologie durch, die die von Gott Erwählten in allen Völkern sammeln wollte. Eine halbe Million erweckter Christen, die von Gott zur Seligkeit erwählt waren und in Schlüsselpositionen Indiens Geschicke lenken, ist aus diesem Blickwinkel eine große baptistische politische Vision. Damit setzte er sich auch von denjenigen

[116]Der britische Missionsgegner Charles Marsh argumentierte in seiner Parlamentsrede gegen die Mission 1813 genau andersherum: Es sei gerade ein Gebot der Menschlichkeit, keine Konvertiten zu erzeugen, weil diese von ihrer Gesellschaft verachtet und ausgestoßen würden, vgl. Marsh, 510f.

[117]Vgl. Nayar, 77.

[118]Bei der Diskussion von 1793 wurde die Abspaltung der amerikanischen Kolonien als warnendes Beispiel und Argument gegen die Christianisierung Indiens angeführt, vgl. JC Marshman, *Life I*, 43-46.

Vertretern des Kolonialismus ab, die keine Inder in Regierungspositionen sehen wollten.[119]

2.1.4. Erfahrungen mit der „Religion der Hindus“

Aus Serampore haben wir ein Buch vorliegen, das sich ganz dezidiert der „Religion der Hindus“ widmet, und das ist das Werk von William Ward, *A View of the History, Literature, and Mythology of the Hindoos*, in erster Auflage 1811 erschienen. Es ist heute wichtige Quelle für den Blick der Missionare auf den Hinduismus, den sie in Bengalen angetroffen haben.[120]

Missionare wie Marshman machten sich ihr Bild aus verschiedenen Quellen: Sie hatten tatsächlichen Kontakt mit Hindus, beobachteten ihre Religionspraxis und diskutierten mit ihnen, sie lasen Untersuchungen von Orientalisten wie William Jones (1746-1794), sie konnten Berichte der früheren Indienmissionare lesen (z. B. die der dänisch-halleschen Mission in Tranquebar oder der katholischen Missionen), und sie lasen und übersetzten auch hinduistische Schriften.

In den Jahren nach ihrer Ankunft in Serampore begegneten die Missionare immer wieder verschiedensten reformerischen und abweichenden Strömungen im Hinduismus der Zeit. Sie berichteten gerne ausführlich darüber, weil sie diese Hindus für besonders offen für das Evangelium hielten. In diesem Zusammenhang ist es interessant, **Berichte von Joshua Marshman von zwei Missionsexkursionen** zu betrachten.

1802 treffen die Missionare auf die Anhänger von *Ram Dulol* in Ghoshpara – heute ein Stadtteil von Kalkutta, damals von Serampore aus mit dem Boot zu erreichen. Er soll, nach Marshmans Bericht,[121] einige Tausend Anhänger gehabt haben, die teils in seinem Ashram lebten, teils auf jährlichen Pilgerfahrten dorthin fuhren.[122] Die ersten Täuflinge der Serampore-Mission waren aus dieser Strömung gekommen, und darüber entstand der Kontakt zu den Missionaren.[123] Die Gemeinschaft lehnte das Kastenwesen und die Lehre der Brahmanen ab. Ram Dulol scheint die Position vertreten zu haben, dass die Verehrung der Götterbilder nur der sichtbare Ausdruck der eigentlichen Verehrung des einen Gottes sei: Marshman berichtet, dass seine Anhänger die Götter zwar abgelehnt hätten, aber ihre

[119] Zur Ermutigung der Inder durch Missionare, an der öffentlichen Verwaltung und Zivilgesellschaft teilzunehmen, vgl. Potts, 213.

[120] Sharadah Sugirtharajah hat in ihrem Buch *Imagining Hinduism* in einem Kapitel Wards Werk untersucht und im Rahmen postkolonialer Kritik dargestellt.

[121] Vgl. BMS, *Periodical No. VII*, 261-266.

[122] Vgl. ebd., 262.

[123] Vgl. ebd., 263.

Verehrung als „äußerliches Werk" *(„outward work")* weiterhin betrieben hätten.[124] In der Diskussion mit den Missionaren hielt Ram Dulol vornehmlich die Position, dass „Gott in uns" sei: „God is not like man: he lives in us."[125] – Eine Formulierung hinduistischen Immanenzverständnisses, die von den Missionaren strikt abgelehnt wurde.[126]

Im Sommer desselben Jahres trifft Marshman auf einer Exkursion nach Jessore auf eine weitere Gruppe von angeblich 20.000 Anhängern, Hindus und Muslime, die sich einem Lehrer namens *Seeb-Ram-Dass* im Ort Juggerdundakatty angeschlossen haben.[127] Auch hier hat ein Täufling der Serampore-Missionare, Petumber Sing, früher zu dieser Gruppe gehört und den Kontakt hergestellt.[128]

Marshmans Bericht sagt nicht viel von den Glaubenslehren dieser Gruppe, außer dass sie die Missionare gastfreundlich aufnehmen, ihre Predigten anhören und ihre Schriften entgegennehmen – und manchmal leise lächeln, wenn ihre Gäste nach der Bilderverehrung fragen. Etwas vom generellen Zug ihres Denkens kann man vielleicht aus Petumber Sings Beschreibung herauslesen, der der erste Konvertit der Kṣatriya-Kaste war, der sich im Januar 1802 in Serampore taufen ließ:

> „Petumber Sing, the convert, was nearly sixty years of age, of an active and inquisitive mind, and great simplicity of character. He had read all the native religious works which then existed in manuscript, and had travelled to many shrines to discover a system of religious belief in which he could place confidence. The result of his inquiries, however, only served to increase his dissatisfaction with the national creed, and he quietly relinquished the worship of idols."[129]

Generell berichtete die Serampore-Mission häufig von Hindus, die die „Götzenverehrung" *(idolatry)* ablehnen und sich deshalb dem Christentum zuwenden.[130]

[124]Vgl. BMS, *Periodical No. VII*, 263, aber auch: „They were directed at the same time to disregard the idols and to believe in one God alone", JC Marshman, *Life I*, 161. Rammohan Roy nimmt auf diese hinduistische Verehrungsform zuweilen Bezug und stellt sie als weit verbreitet dar, vgl. z. B. *Second Appeal*, §123.

[125]BMS, *Periodical No. VII*, 265.

[126]Marshman kommentiert: „They retain the horrid idea, that God being in us, is equally the author of every notion, and consequently of all sin", ebd., 263.

[127]Vgl. ebd., 347-351.

[128]Vgl. ebd., 347.

[129]JC Marshman, *Life I*, 154f.

[130]Im gleichen Jahr wie Petumber Sing lässt sich auch ein Brahmane taufen, der die Götterbilder ablehnt, vgl. ebd., 155. Ein weiterer wichtiger Kontakt der Missionare war *Ramram Basu* (1757?–1813). Er war von Anfang an mit den Missionaren in Kontakt gewesen (vgl. ebd., 61), und taucht in ihrer

Die Missionare von Serampore bemerkten die Vielfalt im Hinduismus durchaus. Gleichzeitig hielten sie jedoch immer daran fest, dass es so etwas wie einen „orthodoxen Hinduismus“ gebe, von dem sich diese Strömungen als „Sekten“ unterschieden und abhöben. Am Ende seiner Reise nach Jessore notierte Marshman in sein Buch:

> „It is a little singular that we have now with us persons from four different sects or divisions: the messengers from *Ponchetalokphool*; those from *Juggerdundakatty*; *Monoo*, who is said to be at the head of two or three hundred; and a person named *Shuta Ram*, who separated from Juggerdundakatty, and who is followed by about two hundred. He has been here this fortnight. All these came originally from *Ram Dulol*, father at Ghorpora. They all reject the Hindoo system, either wholly or partially; but none of them forsake sin. Notwithstanding, we cannot but consider this change in their minds as a kind of dawn preceding the rising of the Sun of Righteousness.“[131]

Marshman sieht in der Vielgestaltigkeit des Hinduismus ein Anzeichen seines Verfalls. Wenn sich viele Sekten abspalten, dann geht das System nach seinen Begriffen zu Ende. Dass der Hinduismus in sich polyzentrisch sein konnte und es schon seit Jahrhunderten war,[132] konnte er sich nicht vorstellen. Das kam daher, dass die orientalistischen Vorgängerdenker den Hinduismus als festes System aus schriftlichen Quelltexten beschrieben hatten,[133] und es liegt gewiss auch eine Übertragung aus der britischen religiösen Welt dahinter. Auch dort hatten sich von einer offiziellen Staatskirche Dissenter in verschiedene Richtungen abgespalten.

Marshman diskutierte gerne und nutzte jede Gelegenheit, Menschen von der Richtigkeit seiner Ansichten zu überzeugen. Ein Zitat von ihm aus den *Advantages of Christianity* zeigt sein **Herangehen an das hinduistische Gegenüber**:

> „Discussion, especially of a religious nature, is familiar with the Hindoos; it agrees with their taste, and the country is almost full of it. Among the various sects of the brahmans it is carried to a surprising

Geschichtsschreibung als jemand auf, der die Wahrheit des Christentums erkannt habe, aber durch seine gesellschaftliche Zugehörigkeit zu Familie und Kaste daran gehindert worden sei, sich taufen zu lassen (vgl. JC Marshman, *Life I*, 132). Die Missionare druckten seine Schriften gegen die „Unmoral“ der Hindus und ihren Polytheismus (vgl. Kopf, 125).

[131] BMS, *Periodical No. VII*, 351.

[132] Vgl. Sh. Sugirtharajah, 89.

[133] Vgl. z. B. ebd., 1-37, über William Jones.

> extent, and it has been thus for many centuries. […] This freedom of discussion renders it perfectly safe to propose any doctrine, or agitate any question of a religious nature. Are their prejudices attacked; opinions, held sacred for ages, called in question; or even the fundamental principles of their religion opposed? A Hindoo feels no kind of alarm: he even enjoys the confusion of his teacher, when pressed with powerful arguments, and sometimes unites in the ridicule which is poured upon him."[134]

Marshman fühlt sich also vollkommen sicher, wenn er Angriffe auf die Überzeugungen und die Glaubens- und Lebensweise der Einheimischen fährt, und die Missionare Kampfschriften über die mangelnde Moral der Hindus veröffentlichen. Die Hindus sind nicht aus der Ruhe zu bringen, wenn ihre Religion angegriffen wird.

Marshman berichtet über eine Begegnung mit Brahmanen in den *Periodicals* von 1802. Um ein Dorf zu erreichen, müssen sie die Felder durchqueren, und Marshman beschreibt nicht ohne Vergnügen, wie sie ein Boot besteigen, um durch die Reisfelder zu fahren, die bewässert sind.

> „As we were thus going through the fields, we saw two brahmàns at a distance. One of them came to us. We told him in a few words that his shasters[135] were false, and his debtahs wicked; consequently, he could never be saved by worshipping them – told him of Jesus Christ, of his death as the only atonement for sin; and gave him some papers to take home to *Isapore*, and the *Joboona*: we then sent him back. Presently, his companion called after us, saying that he refused to part with any of the papers. We then turned the boat towards this man, and he came to us, up to the middle in water: we gave him different papers, with a very short verbal abstract of them; and he set off with them to his village, *Baleenu*."[136]

Man kann durchaus sagen, Marshman nimmt es ernst, was er in den *Advantages* schreibt: Er braucht sich nicht zu scheuen, die Religion der Hindus anzugreifen, und sei es auch nur im Vorübergehen ihre Priester, Schriften und Götter zu attackieren. Eine postkoloniale Kritik dieser Szene würde gewiss fragen, was die Brahmanen sich dabei gedacht haben. Ob sie überhaupt verstanden haben, was ihnen gesagt

[134] Marshman, *Advantages*, 3f.
[135] D. i. *śāstras* = Lehrschriften.
[136] BMS, *Periodical No. VII*, 347f.

wurde (sprachlich und inhaltlich), und ob sie die Blätter wirklich mitgenommen haben, um sie zu lesen. Vielleicht würde sie auch fragen, ob die Szene überhaupt so stattgefunden hat, ohne jegliche Widerrede der Brahmanen – oder ob nur eine idealtypische Verkündigungsszene vor den heimischen LeserInnen entwickelt wird.

E. Daniel Potts hat in seiner Geschichte der Serampore-Mission jedenfalls mehrere Beispiele von Konfrontationen auch handgreiflicher Art aufgelistet, die für gewöhnlich von den Missionaren mit Beschimpfungen der Hindus und ihrer Götter und Schriften eröffnet wurden. In einem Fall wurde auch Marshman in eine Rauferei mit Indern verwickelt. Solche Fälle waren nicht an der Tagesordnung, kamen aber immer wieder vor.[137]

Grundaussagen der indischen Religionen, die Marshman besonders interessieren und die er für besonders verurteilenswert hält, sind diejenigen über die **Seelenwanderung und die Identität der Seele mit dem Göttlichen**. Bemerkungen darüber tauchen öfters bei ihm auf, und er hält sie für Wurzeln der Probleme in Indien. Hier ein längeres Zitat aus den *Hints* (1813) mit Hervorhebung der hier wichtigen Punkte:

> „The doctrine of the metempsychosis carried to the extend in which it is in India, while it seems to exalt man to the state of a god by *terming him an identical part of the deity*, in reality sinks his ideas of the deity to the level of every thing immoral and degrading; while men's maintaining that God does every thing within them, takes away all reverence for him, and *sets them free from every tie of moral obligation.* Further, *the idea of the soul's passing from body to body*, strips death of every thing awful, and humanity of every thing tender; and *instead of elevating the minds of the Hindoos above terrene objects, it renders them insensible to the finest feelings of humanity*, and causes them to set scarcely any value on human life, even though it be the life of those who gave them existence. Thus these two grand principles, piety and humanity, which are the foundation of all virtue, both public and private, and which enter into the essence of both material and revealed religion, are almost extinguished in the mind of a Hindoo by the natural operation of the system he holds: and when to this we add that disregard of justice and all good faith, and that proneness to knavery, falshood, and deceit, which instantly follow the absence of piety, justice, and humanity, we have before us all the great features

[137] Vgl. Potts, 216-218.

of depravity visible in their general character."[138]

In einer Nebenbemerkung in den *Periodicals* von 1802 kommentiert Marshman die Weltsicht von Ram Dulol und seiner Gruppe:

> „They retain the horrid idea, that God being in us, is equally the author of every notion, and consequently of all sin"[139].

Zunächst zum Thema der Identität der Seele mit Gott. Marshman nimmt an, dass diese Lehre das Göttliche auf die menschliche Ebene herabziehe. Wenn Gott im Menschen wohnt und die menschliche Seele Teil von Gott ist, dann ist Gott verantwortlich für alles, was der Mensch tut – Gott wird zum Sünder und in die menschliche Sündhaftigkeit verstrickt. Für Marshman bedeutet das, dass damit nicht nur der Gegensatz von Gott und Mensch aufgelöst wird, sondern auch die notwendige Unterscheidung von Sünde und Gerechtigkeit, Gut und Böse. Wenn alles, was ich tue, auch das Böse, Gottes Werk ist (weil Gott in mir handelt), dann hört alle Moral auf. Das ist für Marshman der erste Grund für die Unmoral und Gefühllosigkeit der Hindus.

In der Diskussion mit Rammohan Roy wird später zutage treten, wie wichtig Marshman die Lehre von der Erbsünde ist und damit die fundamentale Trennung von Gott und Mensch im Stand der Sünde – die erst durch das Heilswerk Christi überwunden wird. Deshalb ist es für ihn unmöglich, dass der Mensch im Naturzustand Gott in sich trägt und Gottes Werke tut. Gott gleich sein zu wollen entspricht für den Bibelkenner Marshman der teuflischen Verführung aus Gen 3,5, der Wurzel der Ursünde.

Ganz eng verknüpft mit dem eben Dargestellten ist für Marshman die Lehre von der Seelenwanderung und Wiedergeburt, die mehrere in Indien entstandene Religionen gemeinsam haben, so auch der Hinduismus. Auch diese Lehre greift Marshman an als eine Zerstörung der Moral. Sie verhindere, dass der Mensch den Geist nach oben, zum Himmlischen, erhebe, und nehme dem Tod seinen Schrecken.

Für den christlichen Prediger, der es gewohnt ist, den Menschen die Konsequenzen ihres Handelns und Glaubens in Verdammnis oder Seligkeit aufzuschlüsseln, ist die Seelenwanderungslehre eine Anfechtung. Für Marshman hing alles von der Antwort auf die Frage ab, wie der Sünder Vergebung empfängt (durch Christus) und wie er dann seine Sündhaftigkeit überwindet. Wenn das Hindu-Publikum seiner Predigten auf die Darstellung der Strafen für die Sünde damit reagiert, dass

[138] Marshman, *Hints*, 16.
[139] BMS, *Periodical No. VII*, 263.

nach dem Tod des Sünders keine Hölle komme, sondern einfach das nächste Leben – dann ist das für den Missionar das größte Problem überhaupt.[140]

Aus Marshmans Aussage lässt sich auch schließen, dass er in der Seelenwanderungslehre den Grund dafür findet, dass die Hindus mit dem menschlichen Leben geringschätzig umgingen. Inmitten der Diskussionen um Witwenverbrennung, Kinderopfer, rituelle Selbstmorde usw. könnte durchaus von Hindus die Aussage gefallen sein, dass die Toten wiedergeboren werden – für Marshman dann die Geringschätzung kostbaren menschlichen Lebens aufgrund der Wiedergeburtslehre.

In anderen Texten war es Marshman wichtig zu betonen, dass die hinduistischen Quelltexte aus Märchen und Fabeln bestünden und deshalb der Bibel hoffnungslos unterlegen seien.[141] Marshman legte großen Wert darauf, dass die Bibel die Geschichte der Menschheit, v. a. die Heilsgeschichte, korrekt wiedergebe. Zum Verhältnis von hinduistischer und biblischer Geschichtsschreibung hatte William Jones das Urteil der Europäer entscheidend vorgeprägt, indem er ganze Zeitalter der Hindu-Chronologie als „mythologisch“ und „fabulierend“ herausstrich oder verkürzte, weil sie ihm unvernünftig lang erschienen, und indem er wiederum andere Teile der indischen Zeitrechnung anhand biblischer Angaben verifizierte. An den Stellen, an denen die Zeitrechnungen übereinstimmten, bestätigten sie sich gegenseitig, und an Differenzpunkten ging Jones von der Priorität der biblischen Chronologie aus.[142] Es ist naheliegend, dass Marshmans Urteil von diesem Vorgehen beeinflusst war.

Von 1805 an arbeitete Marshman gemeinsam mit Carey an einer Übersetzung des Ramayana, die schließlich als Teilübersetzung in drei Bänden erschien. Nicht Faszination oder Verehrung gegenüber dem klassischen Versepos war der Grund, sondern die Möglichkeit, ähnlich wie bei der chinesischen Drucktechnik, sich Respekt gegenüber orientalistisch interessierten Kritikern der Mission zu verschaffen, und die finanzielle Unterstützung durch die *Asiatick Society*, das *Fort William's College* und die zu erwartenden Einnahmen durch den Verkauf. Das Geld floss wieder in die Bibelübersetzungen. Marshman selbst verwies auf die Ironie, dass ein vom Satan diktiertes Fabelwerk nun bei der Finanzierung der Verbreitung des Wortes Gottes helfe.[143]

[140]Das Karma-System ist weit komplexer, als es Marshman darstellt. Bei ihm liest es sich so, als ob es mit den Handlungen der Menschen nichts zu tun habe und einfach ein Leben auf das nächste folge. Das ist nicht der Fall, denn die Handlungen haben Einfluss auf die nächste Geburt – und auf die Möglichkeit der Erlösung.

[141]Vgl. z. B. *FI MS 1821*, 252f.

[142]Vgl. Arnold, 93-97, und Sh. Sugirtharajah, 5-11.

[143]Vgl. Potts, 91f..

Marshman betrachtete den Hinduismus als eine dem Christentum klar unterlegene Religion. Er konnte ihn als Naturreligion beschreiben, bar jeder Bildung und Vernunft, als schädlich für Ethik und Verhalten des Menschen, als irrational mythisch und fabeldurchwoben. Die Vielgestaltigkeit dieser Religion mit ihrer Polyzentralität nahm er entweder als Verfallssymptom wahr, oder als Gelegenheit für Missionare, die „Diskussionsfreudigkeit“ der Hindus zu nutzen. Sh. Sugirtharajah hat in ihrer Analyse *Imagining Hinduism* die Entwertung und Nichtigmachung der kolonisierten Kultur als wichtiges Element des kolonialen Diskurses angeführt:

> „Hinduism is made to signify nothing; its texts, beliefs, and practices are all stripped of their meanings.“[144]

In der Diskussion mit Rammohan wird Marshman regelmäßig, wenn es um hinduistische Überlieferungen und Denkweisen geht, Jer 23,28 zitieren: „Der Prophet, der einen Traum hat, soll einen Traum erzählen, der aber, der mein Wort hat, soll treu mein Wort sagen. Was hat das Stroh mit dem Getreide gemein?“ Der Hinduismus bietet nur „Träume“ und „Stroh“. Entwertung und Nichtigmachung der Religion der Hindus ist in dieser Formulierung mit Händen zu greifen.

2.1.5. Marshmans Persönlichkeit

Im Nachruf auf Marshman im *Friend of India* vom Dezember 1837[145] wird der Verstorbene als großer, athletischer Mann von eiserner Konstitution beschrieben. Er sei nie krank gewesen und habe in seiner ganzen Zeit in Indien, 37 Jahre lang, nicht einmal zehn Rupien für Medizin ausgegeben. Als Frühaufsteher habe er die halbe Arbeit des Tages schon vor dem Frühstück erledigt und mit einer bewundernswerten Zähigkeit und Ausdauer gearbeitet.[146]

Einen Eindruck über die Persönlichkeit von Joshua Marshman vermittelt ein Brief von William Carey von 1810, der ihn um seinen Eifer und seine Tatkraft beneidete:

> „Often I have seen him, when we have been walking together, eye a group of persons, as a hawk looks on its prey, and go up to them with a resolution to try the utmost strength of Gospel reasons upon them. Often have I known him engage with such ardour in a dispute

[144] Sh. Sugirtharajah, 75, mit Bezugnahme auf David Spurr, *The Rhetoric of the Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing and Imperial Administration*, Durham 1993.

[145] Charnley, Emerson (Hrsg.), *Biographical Sketches of Joshua Marshman, D. D., of Serampore. From the „Friend of India,“ of Dezember 14, 1837*, Newcastle upon Tyne 1843 (Nachgedruckt als Extrablatt).

[146] Vgl. ebd., 13.

> with men of lax conduct or deistical sentiments, and labour the point with them for hours together without fatigue, nay more eager for the contest when he left off than when he began, as has filled me with shame. In point of zeal he is Luther, and I am Erasmus."[147]

Hier erscheint Marshman als jemand, der immer bereit ist, eine Diskussion zu beginnen, und der begierig ist auf intellektuellen Wettkampf um die besseren Argumente. Dieser Zug seines Wesens trug wohl nicht unwesentlich dazu bei, dass die spätere Diskussion mit Rammohan Roy so große Mengen an Argumenten und Texten hervorbrachte: Er konnte schwer von der einmal begonnenen Debatte lassen.

Gleichzeitig erscheint Marshman oft als der, der mit einem bestimmten Ziel nach draußen ging. So trat er gerne als Spendensammler für die verschiedenen Schulen auf, die von den Missionaren gegründet wurden. Lebendig auch die Beschreibung, wie er Geld für die *Bow Bazar Chapel*[148] sammelte: Mit einer Sammelliste ging er in seinem altmodischen schwarzen Mantel von Haus zu Haus und klapperte die wohlhabenden Europäer ab. Er stieß dabei auf viel Desinteresse und Spott, konnte aber dennoch eine erkleckliche Summe zusammenbekommen. Marshman wurde für diese Aktionen in Kalkutta so bekannt, dass auf einem Maskenball der feinen Gesellschaft ein Spötter sich als Marshman mit Sammelliste verkleidete und ihn zum Amüsement der Gäste imitierte. Als Marshman davon berichtet wurde, wollte er doch tatsächlich die Liste des Spaßvogels haben, um die auf dem Maskenball subskribierten Spenden auch wirklich einzutreiben – erst im zweiten Schritt soll er begriffen haben, dass er lediglich veralbert worden war.[149]

Ein wieder anderes Mosaikstück seines Charakters zeigt sich in seiner Beziehung zu John Leyden, der als Mediziner nach Kalkutta gekommen war, sich aber vor allem orientalistisch und sprachwissenschaftlich beschäftigte, und der ähnlich wie Marshman aus einfachen Verhältnissen stammte und sich zum Vielsprachler hochgearbeitet hatte.[150] Mit ihm hatte Marshman intensive Gesprächsabende und schriftlichen Austausch – und obwohl Leyden an Bibelfrömmigkeit nicht das geringste Interesse hatte, konnte hier auf intellektueller Ebene eine Freundschaft entstehen, die auch so manchen Streit überstand.[151]

[147] Zit. nach JC Marshman, *Life I*, 433.
[148] Die Serampore-Mission wollte eine Kirche in der Stadt bauen, um die Christen dort mit Gottesdiensten zu versorgen.
[149] Vgl. ebd., 299f., und Biographical, 10.
[150] Vgl. Leask, 58.
[151] Vgl. JC Marshman, *Life I*, 434-436.

2.1.6. Zusammenfassung „Joshua Marshman bis 1820“

Aus den Zeugnissen tritt ein relativ deutliches Bild dieses Mannes Joshua Marshman entgegen. Als Autodidakt hatte er sich aus kleinen Verhältnissen emporgearbeitet und eine beachtliche Karriere hinter sich gebracht. Dass er einmal ein Collegegründer werden würde, war ihm nicht in die Wiege gelegt, und für seine Leistung gebührt ihm großer Respekt. Aus der Armut brachte er wirtschaftliches Genie mit: Aus dem Nichts konnte er Schulen stampfen, und seine Haushaltspläne sind detailliert und durchdacht.

Ohne die vollkommene Überzeugung seiner Erwählung ist es schwer vorstellbar, dass er den Weg nach Indien als Missionar eingeschlagen hätte, gerade in der Zeit, in der die Mission in den Gebieten der Ostindien-Kompanie noch untersagt war. Die Richtigkeit und Alternativlosigkeit ihrer christlich-baptistischen Weltanschauung gehörte zu den Überzeugungen der Missionare in Serampore. Das mag mit den Inhalten der calvinistisch-baptistischen Theologie zusammenhängen, aber auch damit, dass sich diese Missionare ihre Weltanschauung erkämpfen mussten gegen die Mehrheit der damaligen britischen Gesellschaft. Die Zuversicht, dass ihre Mission Erfolg haben würde, zog Marshman aus den biblischen Verheißungen über die Hinwendung aller Völker zum Gott Israels: Mit diesen Prophezeiungen war die Christianisierung der Völker und die Sammlung der Erwählten prädestiniert.[152]

Zu Marshmans Charakterzügen gehörten starke Determiniertheit, große Rationalität (bis hin zur Berechnung), die Fähigkeit, sich in völlig neue Themen hineinzuarbeiten, auch eine Prise Abenteuerlust und Gewagtheit. Lösungen für Fragen und Probleme fand er in der Heiligen Schrift und in ihren Auslegungen. Seine Neigung zur Intellektualität jedoch hatte ihn schon in seiner Heimatgemeinde in Erklärungsnot gebracht. Es war bezweifelt worden, dass er einen echten „Herzensglauben“ hatte.

In der Diskussion mit Rammohan Roy werden diese Charakterzüge deutlich zum Vorschein treten: Die Lust an der intellektuellen Debatte, die Neigung zur Belehrung (weil man es besser begriffen hat), die Unermüdlichkeit des Argumentierens. Später wird M. M. Thomas ihn kritisieren, er habe in der Diskussion mit dem brahmanischen Intellektuellen Lehrgebäude und Glaubensbekenntnisse mit der selbstaufopfernden Liebe Christi verwechselt.[153] Aber das greift schon der Analyse vor.

[152] Siehe S. 549.

[153] Vgl. Thomas, 32f.

2.2. Rammohan Roy bis 1820

2.2.1. Herkunft und geistige Entwicklung bis 1803

Rammohan Roys Herkunft und geistige Entwicklung sicher zu beschreiben, fällt nicht leicht. Der Grund ist, dass viele Daten umstritten sind und über ganze Jahre seiner Jugend wieder Diskussion aufgebrochen ist. Legendenbildung steht der Forschung im Weg, aber auch verschiedene Blickwinkel: Britische AnhängerInnen und Rammohan-FreundInnen waren schon sehr früh an Biographien interessiert, während sich unter den indischen FreundInnen und WeggefährtInnen das Interesse anscheinend in Grenzen hielt und sie erst spät an biographische Forschung gingen – dann schon basierend auf den britischen Quellen.[1]

Von Joshua Marshman liegt überhaupt keine monographische Lebensbeschreibung vor, aber es gab in seinem Sohn einen Zeugen und Biographen, der sehr nahe an seinem Vater stand. Diese Nähe ist keine Garantie für die Zuverlässigkeit der Angaben, eher im Gegenteil. Von Rammohan liegen viele Biographien vor, die aber alle immer wieder mit Legenden und Unklarheiten zu ringen haben. Aus dieser Fülle von Biographien kommen hier zwei zu Wort, die beispielhaft in ihrer Gegensätzlichkeit sind, damit die Kontraste deutlich zu Tage treten.

Das erste große Belegwerk, das hier benutzt werden soll, ist die klassische Biographie von Sophia Dobson Collet, die 1900 postum erschienen ist. In der Edition von 1962 haben die Herausgeber Dilip Kumar Biswas und Prabhat Chandra Ganguli den Text ausführlich mit Noten und Anmerkungen ergänzt und schon manches problematisiert.[2]

Das zweite Werk ist eine neue Biographie von Amiya P. Sen, die 2012 erschienen ist.[3] Sen kritisiert, dass die gängigen englischsprachigen Biographien kaum die bengalischen Quelltexte benutzten, sowohl was Rammohans Schriften betreffe als auch amtliche Dokumente und indische Forschung.[4]

Schon beim Geburtsdatum gibt es Ungereimtheiten: Auf seinem Grabstein in Bristol steht 1774. Sen hält an diesem Datum fest und bezieht sich auf die Aussage seines späteren Arbeitgebers John Digby, der behauptete, 1817 sei Rammohan 43 Jahre alt gewesen.[5] Collet nimmt 1772 an, anhand der überlieferten Aussage seines

---

[1] Vgl. Sen, 28-31.

[2] Collet, Sophia Dobson; Biswas, Dilip Kumar und Ganguli, Prabhat Chandra (Hrsg.), *The Life and Letters of Raja Rammohun Roy*, Kalkutta 1962.

[3] Sen, Amiya P., *Rammohun Roy: A Critical Biography*, New Delhi 2012.

[4] Sen erwähnt Brajendranath Bandopadhyay, der zwischen 1926-46 35 Aufsätze über Rammohan Roy verfasst hat und viele Quellen verarbeitete – was kaum rezipiert worden sei, vgl. ebd., 32.

[5] Vgl. ebd., 34f.

Sohnes Ramaprasad[6], und Biswas/Ganguli folgen ihr und stellen dazu fest, dass Digby sich geirrt habe.[7]

Für diese Arbeit ist das Geburtsdatum nur von begrenzter Wichtigkeit. Die Biographien formulieren jedoch sehr unterschiedliche Aussagen zur Herkunft seiner Weltanschauung und zu den Quellen seines Denkens. Die Kernfrage, die dabei immer wieder offen oder verdeckt angegangen wird, ist die: *Hat Rammohan Roy in seiner Jugend eine „orthodoxe" hinduistische und evtl. indisch-muslimische (sprich: „genuin indische") Ausbildung in Patna und Varanasi erhalten, die ihn zur Kritik am zeitgenössischen Hinduismus brachte, oder ist er erst in Kalkutta, in Kontakt mit dem dortigen Großstadtleben und europäischen Einflüssen, soweit gekommen und seine Kritik am Hinduismus somit „westlich" beeinflusst?*

Diese Frage ist durchaus auch eine ideologische. Es geht darum, ob der „Vater des modernen Indien" – so der Titel des Sammelbandes von Satis Chandra Chakravarti zum hundertjährigen Gedenken seines Todes 1933 – ein „richtiger Inder" oder ein „Produkt des Westens" ist. Strikte Gegensätze wie diese haben die Eigenschaft, dass sie bei genauerer Betrachtung meist nicht haltbar sind – weil das Leben komplexer ist als solche Schubladen.

Unbestrittene Angaben

Zuerst aber zu Angaben, die unbestritten sind.[8] Rammohan Roy stammte aus Radhanagar. Dieser Ort liegt mit heutiger Straßenführung ca. 80 km von Kalkutta entfernt und gehörte damals schon zu Bengalen. Sein Eltern waren Ramkanta Roy und Tarini Devi. Die väterliche Familie war seit Generationen im Dienst des Nawab von Bengalen im Steuerwesen. Sie gehörten zur Linie der Kulīn-Brahmanen, die als die höchste in dieser Kaste gilt.[9] Von ihnen ist auch überliefert, dass sie zur Vaiṣṇavi-Strömung gehörten. Die Vaiṣṇavis richten ihre Verehrung und persönliche Anbetung vorzüglich auf die Gottheit Viṣnu, der immer wieder im Laufe der Geschichte in die Geschicke der Welt eingreift, indem er als Avatar auf der Erde erscheint.[10] Vor allem die Geschichten um den Avatar Krishna sind populär in der Volksreligion Bengalens gewesen.[11] Die Mutter Tarini Devi stammte aus einer Śākta-Familie, in deren Anbetung vor allem die Göttin Devī in ihren verschiedenen Formen im Zentrum steht.[12] Diese Strömungen waren damals und sind

[6]Vgl. Collet, 1.
[7]Vgl. ebd., 23.
[8]Vgl. ebd., 2-4.
[9]Vgl. Salmond, 44.
[10]Vgl. Klostermaier, 15f.
[11]Vgl. Mampra, 132f.
[12]Vgl. Klostermaier, 160f.

bis heute gute Beispiele für die Polyzentrik des Hinduismus. Später heißt es von Tarini Devi, dass sie sich zum Sterben nach Puri, einem heiligen Ort der Vaiṣṇavis zurückgezogen hat – also hat sie sich dem häuslichen Kult ihres Mannes wohl angeschlossen.[13]

Wie sein Vater wurde auch Rammohan dreimal verheiratet, das erste Mal im Alter von neun Jahren – die Kindsbraut starb bald danach, und der Vater verheiratete Rammohan zügig mit zwei anderen Mädchen.[14]

Sophia D. Collet: Der frühe Rebell

Die klassische Darstellung der weiteren Jugend bei den meisten Biographen orientiert sich an Collet: Danach ist er in der religiösen Tradition seines Vaters als Vaiṣṇavi aufgewachsen. Nach seiner bengalischen Schulausbildung lernte er Persisch, dann Arabisch in Patna und wurde schließlich auf Wunsch seiner Mutter nach Varanasi (Benares) geschickt:

> „After completing his school course of Bengali education, he took up the study of Persian (then the Court language throughout India), and soon became fascinated by the mystic poetry and philosophy of the Persian Sufis, for which he retained an ardent attachment throughout his life. He was next sent to Patna to learn Arabic, and (it is said, by his mother's desire) to Benares to learn Sanskrit. At Patna his masters send him to study Arabic translations from Euclid and Aristotle and he then also made acquaintance with the Koran."[15]

Dadurch kam er schon in seiner Jugend in Konflikt mit den religiösen Überzeugungen seines Elternhauses, was zu Streit und Diskussion mit dem Vater führte. Im Alter von fünfzehn Jahren verließ er das Haus und begab sich auf eine mehrjährige spirituelle Reise nach Tibet, wo er sich schnell mit Anhängern des Lamaismus zu streiten begann.[16] Dann zog er nach Varanasi und studierte dort über zehn Jahre Sanskrit. So erwarb er sein Wissen über die heiligen Schriften.[17]

1803 starb sein Vater Ramkanta Roy und Rammohan veröffentlichte sein erstes Werk auf Persisch, *Tuhfat-ul-Muwahhidin*. Es enthielt schon Kernpunkte seiner

---

[13] Vgl. Sen, 48, ebenso Collet, 4.

[14] Vgl. Sen, 36.

[15] Collet, 5.

[16] Vgl. ebd., 7f. Diese Reise wird von Biswas/Ganguli diskutiert, aber für möglich befunden, vgl. ebd., 12f.

[17] Die Dauer von zehn bis zwölf Jahren wird von Biswas/Ganguli für unmöglich gehalten, vgl. ebd., 9, und Anm. 9 ebd.

Kritik – noch nicht zielgerichtet auf den Hinduismus gemünzt, sondern als Betrachtung religiösen Verhaltens der Menschen im Allgemeinen daherkommend.[18] Die Übersetzung des Titels „Geschenk an die, die an den Einen Gott glauben“, zeigt schon die monotheistische Ausrichtung des Werkes. Hier tritt Rammohan das erste Mal mit einem Text, der seine Gedankenwelt zeigt, an die Öffentlichkeit. Collet erklärt die Veröffentlichung zu diesem Zeitpunkt mit der Rücksicht auf den Vater. Nach dessen Tod konnte Rammohan seine „Häresien“ endlich kundtun.[19] Also das, was er über die Jahre seiner Jugend ausgebrütet hatte, brach nach dieser Darstellung 1803 endlich und unwiderruflich hervor.

Amiya P. Sen: Der Einfluss der Großstadt

Ein gänzlich anderes Bild von Rammohans Jugendzeit zeichnet Sen. Er geht grundsätzlich davon aus, dass Rammohan in die Fußstapfen seines Vaters Ramkanta Roy treten sollte, als Beamter des Nawab von Bengalen. Dafür konnte er die Hofsprache Persisch in der näheren Umgebung lernen. Der Nutzen von Arabisch sei hingegen zweifelhaft.[20] Sen zieht die Darstellung von Bandopadhyay heran. Nach ihm hat Rammohan die ersten vierzehn Jahres seines Lebens schlicht in der Heimatstadt Radhnagar verbracht ohne auswärtige Studien. Dann lernte er bei einem ortsansässigen Brahmanen, Hariharananda Kulavadhuta, Sanskrit und bekam eine Einführung in die heiligen Schriften. Hariharananda war ein Vertreter des Tantra[21], und hier sieht Sen eine Quelle von Rammohans Denken. Die Reise nach Tibet wird von Rammohan selbst nirgendwo erwähnt, und so verweist Sen sie in das Reich der Legende, schon allein wegen der abenteuerlichen Ausschmückungen, die gemacht wurden, dass er sich schon in Tibet als wackerer Streiter gegen den Polytheismus gezeigt habe.[22]

Wo hat Rammohan also nun sein religiöses Denken erworben? Sen beschreibt Kalkutta als moderne Großstadt mit ihren indischen Denkern, Orientalisten und Theologen, gerade auch das von den Briten gegründete College von Fort Williams, als vollkommen neue Erfahrung für Rammohan, der hier in Kontakt mit ganz anderen Anschauungen und Ideen kam. Aus Angriffen gegen Rammohan rekonstruiert er, dass dieser in Kalkutta viele muslimische Freunde und intellektuelle Gesprächs-

[18] Der ganze Text ist in der Gesamtausgabe der Englischen Werke, 941-958. Collet bringt einen größeren Auszug, vgl. Collet, 19-22. Dies sind Übersetzungen, die Rammohan Roy nicht selbst angefertigt hat und die nach seinem Tode erschienen sind.

[19] „Relieved from the fear of paining his father Rammohun soon began to make his heresies known to the world“, ebd., 17.

[20] Vgl. Sen, 35.

[21] Tantra ist mit dem Śāktismus verknüpft, vgl. Klostermaier, 160f.

[22] Vgl. Sen, 36f.

partner hatte, mit ihnen tafelte und muslimische Sitten übernahm wie Kleidung, Kochweise usw.[23] Dies sei nicht nur zu seinen Lebzeiten ein Angriffspunkt für seine Gegner gewesen, sondern auch später für seine Anhänger ein Problem:

> „Many would be unwillingly to concede that Rammohun's deep familiarity with the Islamic tradition, as with the Persian and Arabic languages, may have come through his association with Calcutta-based scholars and theologians, and not as a result of a formal course of study at Patna, as it is commonly believed. […] Presumably, this possibility came as a shock for those who have come to see him an a born rebel and tireless wanderer."[24]

In Kalkutta waren auch Hindu-Intellektuelle wie Ramram Basu (1757?–1813) zu finden. Dieser hatte stetigen Kontakt zu den Missionaren von Serampore, kritisierte Polytheismus und Bilderverehrung, kannte islamisch-persische Literatur und hatte auch sonst Ansichten, die den späteren Ideen Rammohans sehr ähnlich waren.[25] Ein volles Porträt bekommt man von ihm nicht – auch sein Geburtsdatum ist strittig. Er hatte schon vor Rammohan Roy Ethik und Religionspraxis des von den Brahmanen geprägten Hinduismus kritisiert und einen Zusammenhang zwischen Unmoral und Polytheismus postuliert. Ein von ihm verfasster scharfer Traktat in diesem Sinne war sogar über die Serampore-Presse gedruckt und verteilt worden. David Kopf hat ihn deshalb als Vorschattung und Inspirator für Rammohan Roy angenommen.[26]

Diese Darstellung von Ramram Basu als möglichen Inspirator für Rammohan Roy übernimmt auch Sen, der Ramram Basus Werk *Lipimala* (1802) zitiert:

> „I respectfully pray to the Omniscient, Supreme God, the source of all Wisdom and Power that creates, protects and destroys the universe."[27]

[23] Sogar eine muslimische Lebensgefährtin und einen Sohn von ihr soll er gehabt haben, vgl. Sen, 46. Ein Pflegesohn namens Rajaram reiste später mit ihm nach England, und Sen identifiziert ihn mit diesem Kind aus Kalkutta, vgl. ebd., 159. Robertson, 14, Anm. 17, hält das für ein bösartiges Gerücht, aus plausiblen Gründen.

[24] Sen, 33.

[25] Die folgende Darstellung über ihn beruht auf Kopf, 121-126.

[26] „In this Christian-inspired puritanical reaction we can find the germ of an idea generally attributed to Rammohun Roy and finally institutionalized by Debendranath Tagore as the *Brahmo Samaj*. Ramram had already endowed the Vedic Brahma with the attributes of Jehova, and in Ramram we have reached the first stage leading to the discovery or invention of a monotheistic tradition in Hinduism", ebd., 125. David Kopf verweist hier auf Brajendranath Badyopadhyay, *Rāmrām Basu* (1928).

[27] Sen, 60.

Diese Worte könnten durchaus auch aus einer Schrift Rammohans stammen. In Ramram Basu gibt es einen hinduistischen Intellektuellen, der in Christentum und in persischer und arabischer Literatur eine Basis findet, seine Hindu-Zeitgenossen zu kritisieren.

Kalkutta wäre, wenn Sens Darstellung zutrifft, der pulsierende Kreuzungspunkt der Kulturen, an dem Rammohan erst um 1803 seine reformerische Weltanschauung gebildet hat. Er habe sich in dieser Zeit immer wieder über kürzere und längere Strecken in Kalkutta aufgehalten und dort die Kontakte geknüpft.[28] Dementsprechend sei das Erstlingswerk *Tuhfat-ul-Muwahhidin* auch nicht von den Mutaziliten oder anderen Strömungen des klassischen Islam beeinflusst, die er vielleicht in Patna kennengelernt haben könnte, sondern eher vom europäischen Deismus.[29]

Die Hinwendung zum „Monotheismus" und die Ablehnung des „Polytheismus" wäre damit Stück für Stück während seiner Jahre in Kalkutta entstanden. Sen bringt ein gewichtiges Argument für seine Sicht: 1796 teilte der Vater das Erbe unter die Söhne.[30] Dabei übernahm Rammohan auch einen Teil der Erbschaft mit der Klausel, dass er für die täglichen Riten für die Familiengottheit zu sorgen hatte. Diesen Dienst wurde er erst los, als er das Erbteil an seinen Neffen überschrieb, und das geschah 1814. Es ist schwer vorstellbar, dass der streitbare Götzenfeind Rammohan Roy 18 Jahre lang die Opfer für die Götterbilder im Elternhaus finanzierte – es sei denn, dass er sich wirklich erst um 1800 von der praktischen Bilderverehrung löste, und dann bis 1814 die spätere kompromisslose Haltung annahm. 1815 veröffentlichte er dann *Vedāntagrantha* und die Folgeschriften, die der Bilderverehrung endgültig den Abschied auch für die anderen Sprachkreise gaben.

Eigene Aussagen Rammohans zu seiner Abwendung vom Polytheismus

Es gibt zwei Quelltexte, die von Rammohan stammen oder von ihm stammen sollen, in denen er auf den Zeitpunkt zurückblickt, den er für gewöhnlich als die „Abwendung vom Götzendienst" *(„renouncing idolatry")* bezeichnete. Leider widersprechen sie sich.

Sen bezieht sich in seiner Argumentation auf die indirekte Selbstdarstellung Rammohan Roys in der Einleitung zum *Appeal to the Christian Public*.[31] Der pseudonyme Autor „A Friend to Truth", hinter dem sich Rammohan verbirgt, schreibt über sich selbst:

[28] Vgl. Sen, 41.
[29] Vgl. ebd., 62f.
[30] Vgl. Collet, 14, und Sen, 56.
[31] Vgl. ebd., 55.

> „[Rammohun Roy,] born a Brahmun, not only renounced idolatry at a very early period of his life, but published at that time a treatise in Arabic and Persian against that system; and no sooner acquired a tolerable knowledge of English, that he made his desertion of idol worship known to the Christian world by his English publication – a renunciation that, I am sorry to say, brought severe difficulties upon him, by exciting the displeasure of his parents“ (§24).

Dagegen steht ein Text, der als *Autobiographical Sketch* firmiert, und der 1833 nach seinem Tode in einer Zeitschrift in Britannien veröffentlicht wurde als Selbstzeugnis von Rammohan Roy. Die Authentizität wurde bestritten. Collet bezeichnete den Text als „zweifelhaft“ *(„spurious“)*.[32] Andere halten ihn für authentisch und er machte seinen Weg in die *English Works*. In dieser Selbstdarstellung heißt es:

> „When about the age of sixteen, I composed a manuscript calling in question the validity of the idolatrous system of the Hindoos. This, together with my known sentiments on that subject, having produced a coolness between me and my immediate kindred, I proceeded on my travels, and passed through different countries, chiefly within, but some beyond, the bounds of Hindoostan, with a feeling of great aversion to the establishment of the British power in India.“[33]

Später habe er sich durch die Bekanntschaft mit Engländern in Kalkutta mit der britischen Herrschaft versöhnt, so fährt er fort.

Der *Sketch* bietet im wiedergegebenen Zitat einmal die klassische Darstellung, wie sie auch Collet wiedergibt. Im jugendlichen Alter von sechzehn Jahren streitet Rammohan als Gegner des Polytheismus mit seinem Vater und verlässt das Haus, um die oben beschriebenen Reisen, u. a. nach Tibet zu unternehmen, auf der Suche nach Wahrheit.[34] Was Collet nicht übernimmt, ist der Ärger über die britische Herrschaft, und das frühe Manuskript, von dem die Rede ist. Dieses Manuskript ist nirgends aufgetaucht und es wird auch in keinen anderen Quellen, die gesicherter sind, erwähnt. Möglicherweise war das ein Grund für Collet, den *Sketch* anzuzweifeln.

Im *Appeal* gibt Rammohan aber eine andere Version, und das ist die Version, die Sen ausmalt. Der Traktat in persischer und arabischer Sprache kann kein anderer

[32] Zit. nach Rammohan, *EW I*, 223.
[33] Ebd., 224.
[34] „Searching for Truth“ heißt das Jugendkapitel bei Collet.

sein als *Tuhfat-ul-Muwahhidin* von 1803. Das ist die früheste von Rammohan veröffentlichte Schrift.[35] Das heißt also: Zu der Zeit, als er *Tuhfat-ul-Muwahhidin* veröffentlichte, schwor er dem Polytheismus ab, und die Schrift ist ein Ergebnis davon. Möglicherweise auf persisch und arabisch, weil er seine Gedanken zunächst mit seinen muslimischen Freunden in Kalkutta teilen wollte.

Der „Feind der Idolatrie" Rammohan Roy hätte also erst mit dem beginnenden 19. Jahrhundert existiert. Zum wirklichen Streit mit der Familie kam es dann nur mit der Mutter Tarini Devi, nach des Vaters Tod.[36] Das einzige, was irritieren mag, ist die Formulierung, dass er den persisch-arabischen Traktat in „einer sehr frühen Periode seines Lebens" veröffentlicht habe. Doch was bedeutet das? Zur Zeit des *Appeals* war das 17 Jahre her, und *Tuhfat-ul-Muwahhidin* hat er mit 29 (bzw. 31) Jahren geschrieben. Ein Brite, der einen Lebenslauf von Rammohan Roy fälschen wollte, konnte vielleicht aufgrund der Formulierung im *Appeal* auf die Idee kommen, es sei von einem Manuskript seiner Jugendzeit die Rede, kaum dem Elternhaus entwachsen. In Rammohan Roys Welt jedoch musste ein 29-Jähriger, der einen Großangriff auf die Religionen seiner Zeit schreibt, durchaus noch als junger Mann gelten.

Killingley hält den *Sketch* für echt, weil er Informationen enthält, die erst 1835 durch Victor Jacquemont ans Licht kamen, und die niemand vorher wissen konnte, der Rammohan nicht nahegestanden hätte. Der Franzose bezeugte nämlich, dass Rammohan ihm von seiner jugendlichen Feindschaft gegen die Briten erzählt habe. Killingley kann aber dann doch die Altersangabe von sechzehn Jahren nicht mit der restlichen Chronologie versöhnen und wägt ab, ob Rammohan vielleicht selbst diese und andere Mystifikationen über sein Alter und seine Frühprägung in Umlauf gebracht haben könnte.[37] Wenn der *Sketch* echt wäre, aber die Informationen in ihm nicht der Wahrheit entsprächen, käme es für die Rekonstruktion der Biographie freilich auf dasselbe heraus – wenngleich auch nicht für die Charakterstudie.

Es entbehrt nicht aller Ironie, dass bei der Behandlung eines Schriftstellers, der gerne Pseudonyme benutzte, entscheidende Phasen seines Lebens nicht rekonstruierbar sind, weil ein anonym geschriebener Text, der zweifelsfrei von ihm stammt, gegen einen mit seinem Namen unterschriebenen Text steht, der zweifelhaft ist.

Zusammenfassung

Es ist nicht Aufgabe dieser Arbeit, eine letztgültige Entscheidung zwischen den biographischen Darstellungen zu treffen – vor allem auch deshalb, weil sie sich

[35] Vgl. Sen, 56.
[36] Vgl. dazu den Gerichtsprozess um das Erbe, ebd., 51f.
[37] Vgl. Killingley, *Rammohun*, 17-20.

nicht grundsätzlich widersprechen müssen. Rammohan Roy kann sehr wohl Arabischstudien in Patna gemacht *und dann* in Kalkutta wieder Muslime getroffen haben. Und er kann in Varanasi gewesen sein bei brahmanischen Lehrern *und dann* in Fort Williams Jones' Übersetzung der Īśa Upaniṣad gesehen haben.

Basis dieser Arbeit ist folgende Grundannahme: Rammohan Roys Weltanschauung hat sich in ihrer Konkretheit ab 1800 gebildet, unter Einfluss der Metropole Kalkutta mit ihrer Diskussionskultur und Weltausgerichtetheit. Natürlich war er vorher kein unbeschriebenes Blatt und brachte eine standesgemäße und mehrsprachige Bildung mit, wie es sich für einen jungen Mann aus brahmanischem Haushalt, der aus einer Familie hoher Beamter stammte, geziemte. Zweifel und Fragen, was die Bilderverehrung betrifft, lagen im damaligen Hinduismus in der Luft und liegen auch überhaupt in der Tradition der indischen Religionen.[38] Er kann sie durchaus aus dem Elternhaus mitgebracht und später in der Erinnerung hervorgehoben haben. Klare Schnittflächen sind immer nur Konstruktionen späterer Biographen – während das Leben und die Erinnerung fließende Gebilde sind.

2.2.2. Rammohans öffentliche Positionierung im Hinduismus 1805 bis 1820

Finanzielle Rahmenbedingungen

Gesicherte Daten gibt es ab der Anstellung durch John Digby. Rammohan arbeitete von 1805 bis 1814 für ihn und begleitete diesen britischen Steuerbeamten auf seinen Amtsstationen (Ramgahr, Bhagalpur und Rangpur), zumindest teilweise im Dienst der Ostindien-Kompanie angestellt, möglicherweise auch für mehrere Jahre als Privatsekretär *(Munshi)*.[39] Nachdem Digby seinen Posten aufgab und 1814 wieder nach England reiste, um seine Pension zu genießen, ließ sich Rammohan Roy endgültig in Kalkutta nieder. Nach allen Zeugnissen war er zu diesem Zeitpunkt ein reicher Mann. Er konnte sich in der Stadt zwei Häuser zu einem Preis von insgesamt über 30.000 Rupien kaufen und soll über ein Jahreseinkommen von 10.000 Rupien verfügt haben.[40]

Lynn Zastoupil hat festgehalten, dass es wohl auch John Digby war, der Rammohan mit der europäischen Aufklärungsphilosophie, der griechischen Klassik

[38] Vgl. Salmond, 13-41.

[39] Auch hier gibt es Uneinigkeit: Die meisten Biographen gehen davon aus, dass Rammohan neun Jahre lang unter John Digby als Finanzbeamter der Ostindien-Kompanie angestellt war – Sen erklärt aus Bandopadhyays Forschung in den Originalquellen, dass diese Anstellung nur wenige Jahre dauerte und er dann wegen eines Streites entlassen wurde, um für Digby als Privatsekretär zu arbeiten, vgl. Sen, 42f.

[40] Vgl. ebd., 44f.

und der Geschichte der amerikanischen und französischen Revolution bekannt gemacht hat.[41] Wenn er später auf Newton und Locke referierte und Sprache und Ausdrucksweise der Deisten benutzte, dann ist die Grundlegung dafür in dieser Zeit zu suchen.

Rammohans Reichtum entsprang verschiedensten Geschäften, die er gemacht hatte. Er hatte noch das väterliche Erbe, er betätigte sich als Geldverleiher für Briten, er hatte wahrscheinlich auch sein Gehalt aus seinem Dienst gut angelegt. Über Kalkutta, die neue Hauptstadt der ehemals reichsten Provinz des Moghulreiches, flossen große Geld- und Warenmassen nach England und China, sowohl Steuergelder als auch Gelder aus Privatgeschäften der Kompanie-Angestellten, Mengen an Textilien und Opium.[42] Spekulationsgeschäfte waren üblich, auch Rechte auf Handelsmonopole konnten hin- und her verkauft werden[43] – und wer alles verlor, musste vor den Gläubigern im dänischen Serampore Zuflucht suchen.[44] Mit Geschick und Glück war in dieser Stadt Geld zu machen für Mittelsmänner wie Rammohan Roy. Diskussionen über möglicherweise „krumme Geschäfte" ihres Helden[45] sind empörend für Verehrer Rammohan Roys, führen aber wahrscheinlich ins Leere, weil Regeln sowieso kaum zu existieren schienen. Die wohl konservativste Geldanlage, die Investition in die Ostindien-Kompanie in Kalkutta, brachte 1799 zwölf Prozent Zinsen.[46]

Rammohan Roy gehörte in die Klasse der Geschäftsmänner, die aus ihrer Rolle als Mittelsmänner mit der europäischen Herrscherklasse erfolgreich hervorgingen.

1817 holte er seine Familie ebenfalls nach Kalkutta,[47] und die Stadt wurde die Basis für seine weiteren Aktivitäten, Veröffentlichungen und Reformbemühungen. Er begann eine intensive Tätigkeit der Veröffentlichung von wichtigen Schriften des Hinduismus und von schriftlichen Stellungnahmen zu religiösen Fragen.

---

[41] Vgl. Zastoupil, *Defining*, 223f.

[42] Robins versucht sich in einer Schätzung des „Wertabflusses" aus Indien und kommt auf Zahlen zwischen 1 und 1,6 Millionen Pfund pro Jahr für das 18. Jhdt. und 3 Millionen Pfund jährlich zwischen 1808 und 1838, vgl. Robins, 205.

[43] 1781 verkaufte Gouverneur Hastings den Opium-Monopolvertrag an Stephen Sulivan, den Sohn seines Gönners, zum Dumping-Preis. Der verkaufte ihn an John Benn für 350.000 Rupien, und der wiederum für 500.000 Rupien an William Young, vgl. ebd., 127.

[44] JC Marshman, *Life I*, 128.

[45] Vgl. Collet, 31f., und Sen, 44f.

[46] Carey und Ward in Serampore spielten tatsächlich mit dem Gedanken, die Spendengelder für die Mission auf diese Weise anzulegen (vgl. JC Marshman, *Life I*, 122f.). Sie hätten damit indirekt aus der Teilhabe am wachsenden Opiumhandel die Mission finanzieren können. Sie verzichteten schließlich aus Angst vor Instabilität der Kompanie, was auch berechtigt war.

[47] Vgl. Sen, 45.

Wie kam Rammohan Roy zum Advaita Vedānta?

Rammohan Roy stammte aus einem Elternhaus, das zur Vaiṣṇavi-Strömung im Hinduismus gehörte, und es gab einen Bruch mit dieser Tradition, der zwar nicht leicht zu datieren, aber als Faktum greifbar ist, und von ihm selbst deutlich formuliert wurde. Rammohan wandte sich einer anderen Strömung des Hinduismus zu, *Advaita Vedānta*, allerdings mit einigen Besonderheiten.

Advaita Vedānta fußt auf den Texten der Upaniṣaden, die philosophische Anhänge zu den vedischen Schriften sind und in selektiver Auslegung derselben „Brahman“ als alles umfassenden Urgrund darstellen. Rammohan Roy wird daraus seinen „Theismus“ ableiten.

Interessanterweise war Advaita Vedānta traditionell in Bengalen kaum vertreten.[48] Amiya P. Sen hält es für ein Rätsel, dass es Rammohan gerade zum Advaita Vedānta gezogen habe. Im Zuge des Aufkommens der Vaiṣṇavi-Strömung sei vom Vedānta in Bengalen kaum etwas übrig geblieben. Die bengalischen Brahmanen hätten sich eher zur Nyāya- oder zur Smṛti-Schule orientiert, wie durch ethnographische Studien belegt sei.[49] Durch diese Forschung wird Rammohan Roys Selbstdarstellung bestätigt, der sich als einsamer Bewahrer der ursprünglichen Tradition begriff und im Gegensatz zu seiner Umgebung, die von dieser Tradition abgefallen sei.[50] Diese Tatsache ist für Sen auch der Hauptgrund, weshalb er einen rein strategischen Einsatz religiöser Texte für soziale und politische Reformen durch Rammohan, wie ihn manche Forscher annehmen, nicht für möglich hält. Wenn er Religion nur als Mittel zum Zwecke der Besserung der Gesellschaft hätte nutzen wollen, hätte er auf populäre und verbreitete Texte zurückgreifen können, nicht auf für Bengalen abseitige wie die Upaniṣaden.[51]

Rammohan Roy konzentrierte sich auf die vedāntische Philosophie, die er in den Upaniṣaden fand und im *Vedāntasūtra*. Seine Gedanken dazu wollte er teilen

[48] „The Vedas were little known in ethnic Bengal; compared to the profusion of Vaishnav and tantric texts later unearthed by Indologists, not a single manuscript copy of the Vedas could be procured from this region“, Sen, 51f.

[49] „The problem is further compounded by the fact that following the success of the medieval Vaishnav bhakti movement under Chaitanya, the tradition of Vedanta had considerably weakened in Bengal. […] Ethnographic studies in early colonial Bengal, too, confirm the fact that Hindu scholiasts in Bengal were more drawn to the school of *Nyaya* (logic) or else of *Smriti* (law) than to Vedanta“, ebd., 65. Sen meint schließlich, dass sein tantrischer Lehrer Hariharananda Kulavadhut Rammohan möglicherweise beeinflusst haben könnte, denn Tantra sei auch monistisch, vgl. ebd., 66.

[50] „The whole community in Bengal, with very few exceptions, have, since the middle of last century, forsaken their ancient modes of the performance of ceremonial rites of religion, and followed the precepts of the late Raghunandan, and consequently differ in the most essential points of ceremonies from the natives of Behar, Tirhoot, and Benares“, Rammohan, *Ishopanishad*, 72.

[51] Vgl. Sen, 51f.

und verbreiten und begann dafür, die ihm wichtigsten Texte zu übersetzen und zu publizieren.

Wie bekam Rammohan nun Zugriff auf die Upaniṣaden? David Kopf war der Meinung, dass sein Bezug auf den Vedānta mit Kontakt zur Arbeit in Fort Williams zu tun haben könnte und er hat auf die Parallelen zwischen Rammohans Denken und dem der britischen Orientalisten hingewiesen.[52] Mehrere britische Orientalisten hielten im Gefolge von William Jones den Vedānta für die Hauptphilosophie des Hinduismus, und sie hatten schon intensiv an den Upaniṣaden geforscht.[53] Bruce Robertson hat diese Vermutung bestätigt, indem er auf Rammohans eigene Auskünfte verwies: Rammohan spielt an zwei Stellen darauf an, dass die Quelltexte sowie die Kommentare von Śaṅkara in der Bibliothek von Fort Williams und auch in den Hausbibliotheken einiger Kalkuttaer Pandits vorhanden seien.[54] Robertson hat auch rekonstruiert, dass Rammohans Īśa Upaniṣad-Übersetzung von William Jones abhängig sei,[55] und es gibt Zeugnisse, dass er mit den britischen Sanskrit-Experten zusammengearbeitet hat.[56] Gleichzeitig schreibt Rammohan aber auch, dass er bei einem ordentlichen hinduistischen Lehrer *(acarya)* Unterricht genommen habe.[57]

Mit Sicherheit kann man sagen, dass Rammohan seine Anhängerschaft an Advaita Vedānta nicht aus dem bengalischen Mainstream-Hinduismus hatte – denn dort traf er auf Widerstand – sondern aus Gelehrten-Quellen, die in Kalkutta zusammenflossen, und darunter müssen orientalistische, hinduistische (Ramram Basu und Pandits mit Upaniṣaden-Kenntnissen[58]) und islamische Inspirationen gerechnet werden. Eine einseitige Abhängigkeit kann nicht greifbar gemacht werden.[59] Gleichzeitig bleibt er dezidiert im hinduistischen Bereich. Er übersetzt und

[52]Vgl. Kopf, 196-204.

[53]Vgl. Sen, 16, und Sh. Sugirtharajah, 15, über William Jones.

[54]Vgl. Robertson, 1, in Bezug auf die Schrift *Kabitakarer-sahit-bicar* (1820), und ebd., 15 und 59, in Bezug auf den *Appeal.* Rammohan schreibt in §38: „I beg to refer the Reviewer to the rest of the original Vedant works that may be found in the College Library and in the missionary stores of books.“ Damit verweist er allerdings nicht auf die „Baptist missionary libraries“, wie Robertson schreibt, sondern wohl eher auf die Bibliothek von Fort Williams, wo die Urtexte zu finden waren, und auf die Buchläden der *Baptist Mission Press*, die damals seine eigenen Übersetzungen vorrätig hatten (siehe S. 187).

[55]Vgl. Robertson, 121f.

[56]Zur Zusammenarbeit Rammohans mit britischen Orientalisten vgl. ebd., 59-66; siehe auch unten S. 77, Anm. 62.

[57]Vgl. Robertson, 162.

[58]Vgl. ebd., 18.

[59]Salmond klopft in einem Überblick über mögliche islamische, hinduistische, christliche und orientalistische Einflüsse auf Rammohan Roy alle möglichen Kontaktflächen ab, vgl. Salmond, 100-106. Auch wenn man versuchen kann, auszuloten, wann er welche Sprache in welchem Grade beherrschte, um entsprechende Texte zu lesen, bleiben doch immer viele Fragen offen. Das Besondere an der

ediert keine Korantexte, sondern hinduistische Texte. Die *Precepts of Jesus* sind die einzige Ausnahme.

Die Aneignung der Quelle Advaita Vedānta durch Rammohan Roy ist durchaus individuell und kreativ. Zwei Hauptmerkmale treten hervor: Der Einsatz für einen Monotheismus mit Brahman als einzig zu verehrendem Gott und der Kampf gegen die „Götzenverehrung“ *(Idolatry)*.

Brahman als der einzig zu verehrende Gott: Rammohans eigene Auslegung des Advaita Vedānta und sein Verständnis der Texte

Zunächst beispielhaft das erste Werk von Rammohan Roy, das eine Textauslegung im eigentlichen Sinne darstellt und einen hinduistischen Text betrachtet: Die Übersetzung und Kommentierung des *Vedāntasūtra* in mehreren Schritten zwischen 1815 und 1817.

Der *Vedāntasūtra* ist auch bekannt unter dem Namen *Brahmasūtra* und besteht aus 550 Aphorismen, die Kernlehren der Upaniṣaden in gedrängtester Form zusammenfassen. Diese Sätze sind oft bis zur Unverständlichkeit komprimiert und benötigen Interpretation. Der *Vedāntasūtra* bildet die Grundlage für verschiedene Schulen des Vedānta, die den Text jeweils verschieden kommentieren und interpretieren.[60]

Von den verschiedenen klassischen Kommentaren des *Vedāntasūtra* suchte sich Rammohan Roy den Kommentar von *Śaṅkara* aus dem 8. Jahrhundert als Ausgangsposition aus. Śaṅkara war der klassische Vertreter des Advaita Vedānta, und Rammohan Roy verstand sich als sein Anhänger und Schüler.[61] Alle Übersetzungen und Kommentierungen des Vedāntasūtra und der Upaniṣaden von Rammohan Roy tragen den Verweis auf Śaṅkara im Titel, und Rammohan war bekannt als Spezialist, der nicht nur Texte Śaṅkaras kannte, sondern auch versuchte, den Denker geistesgeschichtlich einzuordnen.[62]

Dennoch weicht der Śaṅkara-Anhänger Rammohan Roy in den Kernideen von seinem Vorbild stillschweigend ab.

Zum *Vedāntasūtra* liegen drei Texte von Rammohan vor, die zu unterscheiden sind:

Situation in Kalkutta war, dass alles gleichzeitig präsent war und miteinander in Kontakt geriet.

[60] Vgl. Klostermaier, 43, und Killingley, *Vedānta Sūtras*, 151.

[61] Vgl. ebd., 152.

[62] Wilson, der Verfasser eines Sanskrit-Wörterbuches, bezieht sich auf ihn für die Datierung: „My friend Rammohun Roy, a diligent student of Śancara's works, and philosophical teacher of his doctrines, is disposed to concur in and he infers, that ‚from a calculation of the spiritual generations of the followers of Śancara Swámí from his time up to this date, he seems to have lived between the seventh and eighth centuries of the Christian era'“, Wilson, xvi.

- 1815 *Vedāntagrantha* = bengalische Übersetzung des *Vedāntasūtra.*
- 1815 *Vedāntasāra* = bengalische „Kurzfassung" des Vedāntagrantha.
- 1816 *Translation of the Abridgment of the Vedant* = englische Übersetzung des *Vedāntasāra*, also der Kurzfassung.

Killingley konnte zeigen, dass im Verlauf dieser Veröffentlichungen eine stückweise Verschiebung in mehreren Positionen stattfand:[63]

Rammohan übersetzte zunächst den *Vedāntasūtra* mit Śaṅkaras Kommentar aus dem Sanskrit ins Bengalische, mit dem Ziel, den Text der indischen Öffentlichkeit zugänglich zu machen[64], gab aber Śaṅkaras Kommentar in fast allen Fällen gekürzt wieder. In einem Zehntel der Verse weicht Rammohan inhaltlich radikal von Śaṅkara ab, und in vielen Fällen fügt er Zusätze an.[65] Bei der Erstellung des *Vedāntasāra* wählte er die ihm passendsten Stellen aus, und beim *Abridgment* nutzte er moderne englische Begriffe aus dem Deismus, um die upaniṣadische Lehre darzustellen, was einem kulturellen Transfer gleichkommt.

Die Einzelheiten im Textmaterial haben Killingley und Mampra dargestellt.[66] Hier interessiert die inhaltliche Entwicklung.

Gottesverständnis und -verehrung. Śaṅkara kennt zwei Ebenen der Realität.[67] Es gibt eine höchste Realität, Brahman, die alles umfasst. Brahman ist die monistische Substanz des ganzen Universums, ohne sich in der Vielheit der Dinge zu verlieren. Eine Belegstelle für ihn ist Chāndogya-Upaniṣad 6.2.3:

> „Gleichwie, o Teurer, durch einen Tonklumpen alles, was aus Ton besteht, erkannt ist, an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein bloßer Name, Ton nur ist es in Wahrheit".[68]

[63]Zu ganz anderen Ergebnissen kommt Robertson, der den *Vedāntagrantha* nicht als Werk Rammohans betrachtet, vgl. Robertson, 75-81. Er hält den *Vedāntasāra* für ein Erstlingswerk, ebd., 96, und einen freien Essay über den Vedānta, ebd., 77. Robertson rezipiert Killingley nicht. Wichtig ist hier aber lediglich der Inhalt des *Vedāntasāra/Abridgment* im Vergleich zu Śaṅkara, der bei beiden Autoren ähnlich ausfällt.

[64]„I […] translated their most revered theological work, namely Vedant, into Bengali and Hindustani, and also several chapters of the Ved, in order to convince them that the unity of God, and absurdity of idolatry, are evidently pointed out by their own Scriptures", Rammohan an Digby 1817, zit. nach Collet, 71f.

[65]Vgl. Killingley, *Vedānta Sūtras*, 153.

[66]Vgl. ebd. und Thomas Mampra, der Killingleys unveröffentlichte Dissertation ausgewertet hat, vgl. Mampra, Thomas, *Rammohan Roy and Bengal renaissance. A study of the reformist thought of Raja Rammohan Roy and its sources*, Bangalore 2013.

[67]Vgl. zu den folgenden Ausführungen über Śaṅkara: Hamilton, 125-131.

[68]Übersetzung: Deussen, 160.

Die Substanz des Universums wäre „Ton an sich“, und das, was daraus gemacht wird, z. B. eine Vase, wäre nur eine äußere Umwandlung, keine Substanzänderung. Wer Ton erkennt, erkennt das ganze Geschirr. Das ist die höhere Ebene der Realität: Wer Brahman erkennt, erkennt das ganze Universum. Trotzdem ist die niedrigere Ebene, die der konkreten Dinge, nicht irreal, sondern existiert auf einem anderen Level.[69]

Diese Unterscheidung der zwei Ebenen zieht sich bis in die Gottesverehrung hinein. Śaṅkara unterscheidet Brahman ohne Attribute *(nirguṇa Brahman)* – das ist Brahman als Substanz des Universums, und Brahman mit Attributen *(saguṇa Brahman)* – das wäre ein persönlicher Gott, der als „Herr“ in verschiedener Form von den Menschen verehrt wird. Brahman als Substanz des Universums kann nicht verehrt werden, sondern nur erkannt.[70] So kann Śaṅkara trotz Streben nach Erkenntnis des Höchsten die konkrete Verehrung vieler Götter legitimieren.

Dadurch werden praktisch zwei Formen der Religionsausübung begründet: Śaṅkara geht davon aus, dass Brahman als Substanz des Universums nur von Eremiten, die der Welt entsagen *(Samnyasis)* gesucht und erkannt werden kann, wie es sie seit alten Zeiten in Indien bis heute gibt.[71] Die anderen Menschen jeglicher Kaste, die „Haushälter“ (also Menschen, die Haus und Familie haben und in die Dinge der Welt eingebunden sind), sind auf die Verehrung der konkreten Götter verwiesen, weil sie nicht die Möglichkeit zu Höherem haben. Beides hat aber seine Berechtigung, und die Lebensmodelle können durch die Menschen im Verlauf der vielen Lebenszyklen gewechselt werden.

Rammohan übersetzt nun Śaṅkaras Kommentar zusammen mit dem Text ins Bengalische, wobei er, wie oben erwähnt, den Kommentar manchmal kürzt und/oder ergänzt.[72] Inhaltlich bietet sich dadurch gerade im Gottesverständnis ein stark verschobenes Bild. Rammohan lässt die Idee der zwei Ebenen der Realität an den Stellen, an denen sie ausformuliert ist, einfach weg und benutzt diese Kategorie niemals.

Im Gottesverständnis hat das dann die Konsequenz, dass auch hier die beiden von Śaṅkara angelegten Ebenen verschmelzen:

> „By omitting the distinction between the two levels of truth, and consequently between the higher and the lower Brahman, Rammohun

[69] Hamilton stellt dar, dass die Betonung der Realität der niedrigeren Stufe damit zusammenhängt, dass Śaṅkara sich gegen den Vorwurf des Krypto-Buddhismus verteidigen musste, vgl. Hamilton, 126.

[70] Vgl. Killingley, *Vedānta Sūtras*, 156f.

[71] Klostermaier schätzt die aktuelle Zahl auf 7 bis 15 Millionen, vgl. Klostermaier, 163.

[72] Vgl. zum Folgenden Killingley, *Vedānta Sūtras*, 155-164.

> is able without any reservation to identify Brahman with the Lord and Creator who is the object of worship; he uses the therms Brahman, Ātman, and Īśvara interchangeably, translating them in his English works as ‚God‘ or ‚the Supreme Being‘.“[73]

Brahman bleibt zwar die Substanz des Universums, steht diesem Universum aber dennoch in gewisser Weise als Gegenüber zur Verfügung. Rammohan stellt fest, dass der Unterschied zwischen Seele und Gott darin bestehe, dass Gott von der Seele nicht abhängig sei, wohl aber die Seele von Gott.[74] Das macht dann den Weg frei, dass Brahman als solcher auch von Menschen verehrt werden kann. Verehrung kann also nicht nur auf der niedrigeren Ebene dem *saguṇa Brahman* gegenüber geschehen, sondern überhaupt Brahman als Substanz des Universums kann verehrt werden. Verehrung und Erkenntnis, wie Śaṅkara sie unterscheidet, scheint er gar nicht zu trennen.

Damit fällt auch die Unterscheidung zwischen Eremiten und Haushältern einer „Demokratisierung“ zum Opfer: Alle können Brahman verehren bzw. erkennen und damit zur Erlösung finden, indem sie Brahman erreichen. Es benötigt nur die Reinheit des Geistes dafür.[75] Es gibt Verse des *Vedāntasūtra*, die Rammohan komplett eigenständig interpretiert und dabei von Śaṅkara abweicht, um das zu untermauern.[76]

Die Verschiebung im Gottesverständnis bei Rammohan, die hier beschreiben wird, war nicht unangefochten. Er hatte sich sowohl gegenüber Brahmanen zur Wehr zu setzen als auch gegenüber Missionaren: Der lutherische Missionar Deocar Schmid bezweifelte, dass die Upaniṣaden einen Theismus mit einem von der Welt getrennten Gott propagieren und kritisierte Rammohan auf dieser Basis.[77]

Verbreitung und Zweck der Schriften. Rammohan Roy hat den *Vedāntasūtra* nicht nur übersetzt, um unter Brahmanen zu diskutieren, sondern die Kurzfassungen auf Hindustanisch und Bengalisch auch als kostenlose Kopien in der Bevölkerung verteilt. Die weite Verbreitung war ihm wichtig, wie er im Vorwort des *Abridgment* schreibt:

> „In pursuance of my vindication, I have to the best of my abilities translated this hitherto unknown work, as well as an abridgment the-

[73]Killingley, *Vedānta Sūtras*, 156.

[74]Vgl. ebd.

[75]„Where Śaṅkara mentions ‚absence of desire for enjoyment in this world and the next‘ as one of the requirements for one entering on the enquiry into Brahman, Rammohun requires only purity of mind (*citta-śuddhi*)“, ebd., 162.

[76]Vgl. ebd.

[77]Zu diesem Fall siehe Abschnitt 3.1.3.

> reof, into the Hindustanee and Bengalee languages, and distributed them, free of cost, among my own countrymen, as widely as circumstances have possibly allowed."[78]
>
> „My constant reflections […] have compelled me to use every possible effort to awaken [my countrymen] from their dream of error: and by making them acquainted with their scriptures, enable them to contemplate with true devotion the unity and omnipresence of Nature's God."[79]

Klassischerweise und nach Śaṅkaras Verständnis sind nur die Eremiten in der Lage, Brahman zu erkennen. Zusätzlich sind die Śūdras, die vierte Kaste, überhaupt vom Studium der Veden als heilige Texte ausgeschlossen,[80] und Frauen sowieso, unabhängig von ihrer Kaste.[81] Rammohan ist etwas indifferent in dieser Frage, weil er diesen Ausschluss einmal ablehnt, und dann wieder Śaṅkara folgt – aber er ist vollkommen sicher darin, dass auch die vierte Kaste Brahman erkennen kann, und sei es ohne das Studium der Veden,[82] und bringt in späteren Texten auch Beispiele von Frauen, die Brahman erkannt haben.[83] Die Information über den Inhalt der Veden, die z. B. im *Vedāntasūtra* steckt, kann damit frei verteilt werden und die Menschen zur Erkenntnis und zur wahren Anbetung führen. – In einer englischen Übersetzung sogar an Briten und andere Europäer, die als noch unreiner als die Śūdras galten![84]

Der Zweck dieser Verteilung ist aber nicht nur die Möglichkeit des persönlichen Studiums für die Menschen und die Vorbereitung für den eigenen Weg zur Erkenntnis für jeden. Rammohan möchte auch ganz klar in dieser Welt etwas bewirken.

(1) Einmal für sich: Er ist im Streit um die Interpretation der Schriften auf den Widerstand anderer Brahmanen gestoßen und beklagt, dass diese die Schriften als einen Besitzstand betrachten und ihr Geheimwissen. Durch Öffnung des „dunklen Schleiers" des Sanskrit und durch Befreiung der Texte aus dem Monopol Weniger, möchte er die Öffentlichkeit davon überzeugen, dass er Recht hat.

[78] Rammohan, *Abridgment*, 4.

[79] Ebd., 5.

[80] Vgl. Klostermaier, 177.

[81] Nach den Gesetzen Manus, vgl. ebd., 204.

[82] Vgl. Killingley, *Vedānta Sūtras*, 163.

[83] Vgl. Banerjee, 93.

[84] Das klassische Verbot für Śūdras, die Veden zu studieren, wirkte auf Rammohan vielleicht umso irrationaler, als die Europäer sich mit Begierde mit diesen Texten beschäftigten und auch noch interessante Ergebnisse dazu lieferten, obwohl sie komplett hätten ausgeschlossen sein müssen!

(2) Aber noch viel wichtiger, und das ist das zweite Motiv, er möchte die allgemeine religiöse Praxis wieder „schriftgemäß“ machen:

> „From its [d. i. der *Vedāntasūtra*] being concealed within the dark curtain of Sanskrit language, and the Brahmans permitting themselves alone to interpret, or even to touch any book of the kind, the Vedanta although perpetually quoted, is little known to the public: and the practice of few Hindoos indeed bears the least accordance with its precepts!“[85]

Damit ist sowohl die Verbreitungstiefe der Schriften völlig anders als bei Śaṅkara und im klassischen Hinduismus, als auch der Anspruch der Schriften viel höher: Sie sollen die Religionspraxis aller Hindus prägen und anleiten. Rammohan schreibt:

> „I therefore, with a view of making them happy and comfortable both here and hereafter, not only employed verbal arguments against the absurdities of the idolatry practised by them, but also translated their most revered theological work, namely Vedant, into Bengali and Hindustani, and also several chapters of the Ved, in order to convince them that the unity of God, and absurdity of idolatry, are evidently pointed out by their own Scriptures.“[86]

Die Lehren des Vedānta, die klassischerweise für die reserviert sind, die sich in der Einsamkeit in Ruhe damit beschäftigen können, um den Weg der Erlösung zu gehen, werden in Rammohans Händen zum Volkserziehungsprogramm. Die Menschen sollen glücklich werden, *in dieser und in der nächsten Welt*, und deshalb öffnet er die Quellen. Dass es auch um die nächste Welt geht, zeigt an, dass es sich nicht nur um ein weltliches Reformprogramm handelt. Religion wird bei ihm immer als ein Ganzes begriffen, das sich auf alle Ebenen menschlichen Verhaltens und Denkens auswirkt.

Die ethische Frage. Wenn die Lehren des Vedānta nur für die Eremiten sind, die die Welt hinter sich gelassen haben, dann haben sie keine gesellschaftsethische Konsequenz. Das ist die klassische Position. Bei Śaṅkara lässt der, der Brahman erkannt hat, alle Taten, gute wie böse, hinter sich.[87] Bei Rammohan Roy ist das anders. Er erweitert an mehreren Stellen Śaṅkaras Kommentar in dem Sinne, dass

[85] Rammohan, *Abridgment*, 3.
[86] Collet, 71f.
[87] Vgl. Killingley, *Vedānta Sūtras*, 164.

auch der, der Brahman erkennt, an das Moralgesetz gebunden bleibt und gute Taten tut, weil er den Wunsch danach verspürt.[88] So arbeitet er aus der Aussage, dass der Mensch seine Leidenschaften kontrollieren muss, einen ethischen Anspruch heraus:

> „The Vedanta shows that moral principle is a part of the adoration of God, *viz.*, ‚A command over our passions and over the external senses of the body and good acts, are declared by the Veda to be indespensable in the mind's approximation to God, they should therefore be strictly taken care of, and attend to, both previously and subsequently to such approximation to the Supreme Being;' *i. e.* we should not indulge our evil propensities, but should endeavour to have entire control over them."[89]

Für Rammohan Roy gibt es einen engen Zusammenhang zwischen der religiösen Sphäre mit den Sphären von Moral, Wohlergehen, Gesellschaft und sogar Politik. Er sah darin keinen Widerspruch zu seinem Selbstverständnis als Anhänger des Advaita Vedānta.[90]

Brahman, das „Höchste Wesen", als Schöpfergott. Wie oben bereits dargestellt, kann für Rammohan Roy das „Höchste Wesen" (engl. *Supreme Being*), wie er Brahman übersetzt, nicht nur erkannt, sondern auch verehrt werden. Im englischen Titel des *Abridgment* steht das ganze Programm der Schrift: *Translation of an Abridgment of The Vedant. Or The Resolution of All The Veds. The Most Celebrated and Revered Work of Brahmunical Theology; Establishing the Unity of the Supreme Being; and that He Alone is the Object of Propitiation and Worship.* Das größte Werk der brahmanischen Theologie verkündet die Einheit Gottes, und dass er allein Objekt der Versöhnung und der Verehrung ist.

Abweichend von Śaṅkara und von der Advaita-Vedānta-Tradition wird Brahman als Schöpfer und Lenker des Universums dargestellt.[91] Brahman ist nicht nur nur der Ton, aus dem das Universum ist, und den es zu erkennen gilt, sondern auch der Töpfer:

[88]Vgl. Killingley, *Vedānta Sūtras*, 164f.

[89]Rammohan, *Abridgment*, 14.

[90]Sen sieht darin ein Kennzeichen des sich entwickelnden Neo-Hinduismus: „A concern for the moral and material welfare of fellow-Hindus did not seriously impair Rammohun's self-understanding as a *Vedantin.* For him, religion seems to be the key to all problems, even the social and the political. Quite significantly, this is an idea that seems to run through neo-Hinduism", Sen, 52.

[91]„Śankara does not associate the immutable Brahman with the act of creation, conservation or destruction of the world. Such work is left to Iswara, a Being relegated to a lower order of Reality, as a practical concession to the emotional and aesthetic needs of man", ebd., 77f.

> „God is the efficient cause of the universe, as a potter is of earthen pots; and he is also the material cause of it, the same as the earth is the material cause of the different earthen pots“[92].

Den Töpfer kann man aus seinem Werk erkennen, denn es ist geordnet, und so formuliert Rammohan eine Form von natürlicher Theologie:

> „We see the multifarious, wonderful universe, as well as the birth, existence, and annihilation of its different parts; hence, we naturally infer the existence of a Being who regulates the whole, and call him the Supreme: in the same manner as from the sight of a pot we conclude the existence of its artificer. The Veda, in like manner declares the Supreme Being thus: ‚He from whom the universal world proceeds, who is the Lord of the Universe, and whose work is the universe, is the Supreme Being.‘“[93]

Brahman, der Urgrund, wird zu einem Schöpfergott, der die Welt aus seinem Willen geschaffen hat.[94] Das monistische Realitätsprinzip wird zum Gott des Monotheismus – das *brahman* des Sanskrit (Neutrum) wird auch grammatikalisch in den englischen Texten zum *he*.[95] Diesem Gottesverständnis entspricht auch das vedāntische Schöpfungsgleichnis über die Spinne und ihr Netz, das Rammohan zitiert: Die Spinne nimmt das Material ihrer Schöpfung aus sich selbst, ist aber doch anders als ihre Schöpfung und schafft sie planvoll.[96]

Obwohl Brahman damit zum persönlichen Gott wird, bleibt er unbeschreiblich und unbegreifbar für den Menschen. Dafür benutzt Rammohan Roy die entsprechenden Zitate aus dem Veda:

> „‚The Veda having at first explained the Supreme Being by different epithets, begins with the word *Atha* ow now,‘ and declares that, ‚All

[92]Rammohan, *Abridgment*, 12.

[93]Ebd., 7f.

[94]„By the following declaration of the Veda, viz., ‚The Supreme Being has by his sole intention created the Universe,‘ it is evident that God is the wilful agent of all that can have existence“, ebd., 12.

[95]Vgl. Halbfass, 235.

[96]Rammohan zitiert den *Vedāntasūtra*: „„God is the efficient cause of the Universe, as well as the material cause thereof (as a spider of its web)“, Rammohan, *Abridgment*, 12. Die entsprechende Stelle aus dem Bṛhad-āraṇyaka-Upaniṣad lautet: „Gleichwie die Spinne durch den Faden aus sich herausgeht, wie aus dem Feuer die winzigen Fünklein entspringen, also auch entspringen aus diesem Âtman alle Lebensgeister, alle Welten, alle Götter, alle Wesen. – Sein Geheimname (upanishad) ist: ‚die Realität der Realität‘; nämlich die Lebensgeister sind die Realität, und er ist ihre Realität“, Deussen, 411.

descriptions which I have used to describe the Supreme Being are incorrect,' because he by no means can be described; and so is it stated in the sacred commentaries of the Veda."[97]

Durch seine Allmacht kann Brahman vom Universum unterschieden sein und dennoch allgegenwärtig.[98]

Killingley hat darauf hingewiesen, dass Rammohan Roy in seiner englischen Übersetzung ohne zu zögern die Sanskrit-Terminologie mit europäischen, oft vom Deismus geprägten Begriffen übersetzt.[99] Brahman wird das „Höchste Wesen", er ist „Schöpfer", „Lenker" usw.[100] Auf dem Weg vom der ersten Übersetzung *Vedāntagrantha* zum *Abridgment* wird der Text immer „europäischer". Interessanterweise gibt es vom *Abridgment* eine deutsche Übersetzung von 1817, also aus dem direkten Veröffentlichungsjahr. Der unbekannte Jenaer Übersetzer freut sich, endlich einmal einen Text präsentieren zu können, der direkt von einem Brahmanen stammt und nicht von Europäern. Gleichzeitig merkt er an:

> „Die Absicht des Verfassers scheint gewesen zu seyn, die Uebereinstimmung der Grundlagen des Brahmathums mit dem Christenthume zu zeigen, und wir haben uns redlich bemüht, durch eine treue Uebersetzung seinem Wunsche zu entsprechen."[101]

Die Terminologie Rammohans ist für europäische LeserInnen zugeschnitten.[102] Allerdings entsteht nicht wirklich ein europäisch-christliches oder deistisches Gottesverständnis. Dass der Mensch Brahman als persönlichen Gott verehren soll, wird durch eine Verschiebung in der Interpretation Śaṅkaras erreicht, die Verschmelzung des unpersönlichen Urgrundes mit den persönlichen Gottfiguren der einfachen Anbetung. Persönliche Götter sind keine Neuerung im Hinduismus. Hinduistisch bleibt das „Höchste Wesen" auf jeden Fall dann, wenn ihm die drei Aufgaben der Tri-mūrti zugeschrieben werden: Erschaffung, Erhaltung und Zerstörung. Zum Abschluss dieser Darstellung folgt jetzt der Schluss- und Gipfelsatz von Rammohan

[97] Rammohan, *Abridgment*, 11. Zum Verständnis: Rammohan zitiert hier den kommentierten *Vedāntasūtra*, der wiederum den Veda zitiert.

[98] Vgl. ebd.

[99] Vgl. Killingley, *Vedānta Sūtras*, 166.

[100] *Supreme Being, creator, ruler.*

[101] Zit. nach Rammohan, *Auflösung*, 2.

[102] Killingley sieht darin ein absichtliches kontextuelles Eingehen auf die Lesenden und ihre Erwartungen, vgl. Killingley, *Vedānta Sūtras*, 151f. und Killingley, *Rammohun*, 160. Robertson, im Gegensatz dazu, macht mangelnde Englischkenntnisse Rammohans dafür verantwortlich, vgl. Robertson, 127.

Roys Text inklusive der originalen Schriftstile, um zu zeigen, wie stark er betonen wollte:

> „The Veda begins and concludes with the three peculiar and mysterious epithets of God, *viz*, first, OM; second, TAT; third, SAT. The first of these signifies, ‚*That* Being which preserves, destroys and creates.' The second implies ‚*That* only Being which is neither male or female.' The third announces ‚*The true Being*.' These collective terms simply affirm, that ONE UNKNOWN, TRUE BEING IS THE CREATOR, PRESERVER, AND DESTROYER OF THE UNVERSE!"[103]

Der Umgang mit Schrift. Nun soll ein Blick auf den Umgang mit Schrift geworfen werden, denn diese Punkte sind wichtig für die Analyse der *Precepts*. Wie geht Rammohan mit dieser Schrift um, wie versteht er den Text überhaupt? Es fallen mehrere Punkte auf:

1. **Die Findung der Wahrheit durch Destillat:** Rammohan stellt in seiner Einleitung fest, dass die Veden alle Theologie, Gesetz und Literatur der Hindus enthielten. Allerdings sei das Textmaterial so umfangreich und in poetischem Stil geschrieben, dass sie wirr und widersprüchlich erscheinen. Deshalb habe der Weise Vyāsa ein Exzerpt angefertigt, den *Vedāntasūtra*, in dem alles klar werde. Diese Darstellung entspricht der klassischen Überlieferung.[104] Am Anfang stehen also die Veden (eigentlich die Upaniṣaden, die philosophische Auslegung und Auslese der Veden sind). Aus diesen wird ein Destillat erstellt. Das wird übersetzt und von Rammohan Roy erneut destilliert, um die Kernsätze noch klarer darzustellen – und so entsteht der vorliegende Text.

   Das heißt: Durch Auswahl, Exzerpt und Destillat kommt Wahrheit zum Leuchten. Überflüssiges und Widersprüchliches, was sich in den alten Schriften findet, wird ausgeschieden.

2. **Metaphorisierung von unpassenden Texten:** Rammohan nutzt einen großen Teil seiner Schrift, um Beschreibungen Brahmans auszuschalten, die nicht passend sind. Brahman ist nicht das Licht, die Natur, die Luft, der Veda, die Seele, kein himmlischer Gott usw. Er erreicht das durch die Feststellung, dass diese Beschreibungen, die sich in den Veden finden, Metaphern und Allegorien sind, und stellt andere Sätze dagegen, in denen Brahman als

[103] Rammohan, *Abridgment*, 17.
[104] Vyāsa ist ein legendarer Redaktor, dem das Werk zugeschrieben wird, vgl. Klostermaier, 207.

universell und gestaltlos beschrieben wird. Damit schließt er sich seiner Vorlage *Vedāntasūtra* an, die genauso vorgeht.

> „It is indisputably evident that none of these metaphorical representations, which arise from the elevated style in which all the Vedas are written, were designed to be viewed in any other light than mere allegory."[105]

Der Literalsinn der Texte steht im Wege, und Rammohan greift im Einklang mit seiner philosophischen Tradition zu dem Mittel, dass er den wörtlichen Sinn als bildhaft versteht und damit entschärft. Die Metaphern sind für ihn eigentlich ohne Wert, und aus seinen Erklärungen kann geschlossen werden, dass er sie lediglich für hinderlich hält, weil sie die Wahrheit verstellen. Was er hier aus dem *Vedāntasūtra* lernt, wird er später wieder anwenden.

Diese Methodik haben viele schriftauslegende Religionen gemein – so kennen auch Christentum und Islam die Allegorese, um Probleme mit ihren Texten zu bewältigen.[106]

3. **Texte sind allgemein zugänglich:** Durch die Ausschaltung der traditionellen Grenzen werden die Texte für alle zugänglich und sollen es auch sein. Im Beispiel des *Vedāntasūtra* fallen die Grenzen innerhalb des Hinduismus. In der Diskussion um die *Precepts* fallen sie auch zwischen den Religionen: Selbstverständlich nimmt er sich das Recht, einen biblischen Text zu behandeln, ohne einen kategorialen Unterschied zwischen sich und den „Eigentümern" des Textes zu berücksichtigen. Alle haben Zugriff auf die Texte, weil sie Zugang zu dem Einen Gott haben.

4. **Texte sind die Grundlage für die Religion und damit Basis für Kritik:** Rammohan behandelt den *Vedāntasūtra* als schlagendes Argument in der Diskussion. Er wurde angegriffen, weil er die Bilderverehrung kritisiert hatte, und beweist nun aus dem Text, dass sie ungültiger Gottesdienst ist. Er vertraut auf das Schriftargument, und er wird im der Diskussion um die Witwenverbrennung denselben Weg einschlagen. Die alten Texte sind die Grundlage der Religion, und deshalb sind sie auch die Basis für Kritik an Missbräuchen und Abirrungen. Dieser Punkt ergänzt sich mit der Quelloffenheit und allgemeinen Zugänglichkeit. Jeder kann überprüfen, was in den Texten steht.

[105] Rammohan, *Abridgment*, 10.

[106] Assaad Elias Kattan hat dargestellt, dass sowohl Christentum als auch Islam Allegorese verwandten und verwenden, um problematische Stellen (z. B. Anthropomorphismen) zu bewältigen, vgl. Kattan, 43

Der Kampf gegen die Götterbilder und den Polytheismus

Rammohan stellte im *Vedāntasūtra* die Verehrung Brahmans als des Einen wahren Gottes als Kern und Wahrheit des Hinduismus vor und verteidigte sie. Damit begann er gleichzeitig vor aller Augen seinen Kampf gegen den Polytheismus, der ihm unter vielen Hindus (bis hin zu seiner Mutter) Feinde verschafften sollte.

In seinem Vorwort zum *Abridgment* schrieb er, dass er der „Götzenverehrung" abgeschworen habe, um sich dem „wahren und ewigen Gott" zuzuwenden.[107] Um seine Position zu verteidigen, habe er den vorliegenden Text veröffentlicht und nun auch auf englisch zugänglich gemacht. Er wisse, dass gerade auch wohlmeinende Europäer die Bilderverehrung verteidigen, weil sie meinten, dass die Götterbilder nur Repräsentationen des „Höchsten Wesens" seien – aber das stimme nicht:

> „If this were indeed the case, I might perhaps be led into some examination of the subject: but the truth is, the Hindoos of the present day have no such views of the subject, but firmly believe in the real existence of innumerable gods and goddesses, who possess, in their own departments, full and independent power; and to propitiate them, and not the true God, are temples erected and ceremonies performed."[108]

Dann beschreibt er die Schädlichkeit des Polytheismus und der Bilderverehrung und die Mittel, mit denen er diese Phänomene zu bekämpfen beabsichtigt:

> „My constant reflections on the inconvenient, or rather injurious rites introduced by the peculiar practice of Hindoo idolatry which, more than any other pagan worship, destroys the texture of society, together with compassion for my countrymen, have compelled me to use every possible effort to awaken them from their dream of error: and by making them acquainted with their scriptures, enable them to contemplate with true devotion the unity and omnipresence of Nature's God."[109]

Salmond hat in seiner Monographie die Hauptargumente Rammohans aufgelistet, die im *Abridgment*, in den Vorworten zu den Upaniṣad-Übersetzungen und in den Schriften zur Verteidigung des Hindu-Theismus[110] von ihm angebracht werden:[111]

[107] Vgl. Rammohan, *Abridgment*, 3.
[108] Ebd., 4.
[109] Ebd., 5.
[110] *A Defence of Hindu Theism* (1817) und *A Second Defence of the Monotheistical System of the Vedas* (1817).
[111] Vgl. Salmond, 60f.

- Die originalen Quelltexte verkünden eine bildlose Lehre. Rückkehr zu diesem Ursprung ist nötig.

- Die Quelltexte werden von der Brahmanenklasse verschlossen gehalten, denn diese profitiert von der Bilderverehrung. Diese Kontrolle muss gebrochen werden und die Texte zugänglich gemacht.

- Bilderverehrung gibt es in der hinduistischen Tradition, aber das ist nur Brauchtum, das abgeschafft werden muss. Wo die Quelltexte sie zulassen, ist sie nur ein Zugeständnis an Menschen, die zu Höherem vollkommen unfähig sind.[112]

- Wo die Quelltexte von Göttern und Göttinnen sprechen, tun sie das nur metaphorisch.

- Die eine und unbeschreibliche Gottheit, die in den Quelltexten vorgestellt wird, ist für alle erreichbar.[113]

- Die Bilder anzugreifen, heißt die Götter hinter ihnen anzugreifen. Sie sind Beispiele der Unmoral.

- Die meisten Riten sind optional, nicht verpflichtend. Überschüssiges Ritual verhindert eine vernünftige Lebensweise.

In der Praxis war Rammohan ein kompromissloser Gegner der Bilderverehrung. Er duldete keinerlei Bilder von Göttern oder Repräsentationen derselben. In der Gründungsurkunde der Brahmo Samāj von 1830 wurde in juristisch anmutender Sprache festgehalten, dass „keine behauene Bildstatue oder Skulptur, Gravur, Gemälde, Bild, Portrait oder ähnliches“ auf dem Gelände der Samāj, ihren Gebäuden und Außenflächen zugelassen sein soll. Kein Tier oder lebendes Wesen soll seines Lebens beraubt werden, „weder für religiöse Zwecke noch zum Verzehr“. Kein „belebtes oder unbelebtes Objekt“, das einst oder in Zukunft als Objekt der Verehrung gebraucht worden ist oder wird, soll in Predigt, Gebet oder Hymnus erwähnt oder darauf angespielt werden, um es verächtlich zu machen.[114] Das ist der vollkommen

---

[112] „The Vedas […] tolerate idolatry as the last provision for those who are totally incapable of raising their minds to the contemplation of the invisible God of nature“, Rammohan, *Moonduk*, 21.

[113] Das heißt: Es gibt keinen Grund für einen „niederen Bilderkult“ für die weltgebundenen Menschen.

[114] Vgl. Rammohan, *EW I*, 216.

bild- und sogar metaphernlose Kult, der die Endform von Rammohans Gottesverehrung darstellt, der jedes Gottesbild ablehnt, aber auch jegliche Polemik gegen solche Bilder.[115]

Für Rammohan war der Bilderkult nicht nur eine religiöse Stilfrage, sondern die „Götzenverehrung“ *(Idolatry)* war für ihn die Wurzel aller Probleme. In der Einleitung zu seiner Übersetzung der Muṇḍaka-Upaniṣad nennt er sie als Quelle von religiösem Vorurteil, Aberglaube und totaler Zerstörung der moralischen Prinzipien in der Gesellschaft – aus dieser Quelle fließen verbrecherisches Sexualverhalten, Selbstmord, Frauenmord und Menschenopfer.[116]

Erklärungen für die Rezeption und die besondere Interpretation des Advaita Vedānta durch Rammohan Roy

Rammohan Roy berief sich auf Śaṅkara und wich trotzdem in einigen Kernpunkten von ihm ab. Er kennt die zwei Ebenen der Realität nicht, er vereint konsequenterweise die Erkenntnis Brahmans mit dessen Verehrung, er hält alle Menschen für fähig, Brahman zu erreichen, und er fügt ethische Kategorien ein. Man hat überlegt, ob er sich auch anderer Schulen des Vedānta bediente, z. B. aus Śaṅkaras Kontrapart Rāmānuja schöpfte, konnte aber nichts belegen. Für Killingley lässt sich nicht einmal feststellen, ob Rammohan die Abweichungen bewusst formulierte oder aus Unverständnis.[117] Robertson begreift Rammohan hingegen als eigenständigen Interpreten des Advaita Vedānta, der von Śaṅkaras Interpretation gut begründet abgewichen sei.[118]

Die Folgen seiner Advaita-Interpretation sind im Gegensatz dazu mit Händen zu greifen. Er kann Brahman mit dem Gott der biblisch-koranischen Überlieferung identifizieren, er kämpft gegen die Bilderverehrung und die Verbrennung der Witwen, und er propagiert eine neue Gottesverehrung unter seinen Landsleuten.

Dabei klingen alle Elemente, die dabei vorkommen, entlehnt, und doch auch wieder nicht: In seinem Lob des Vedānta als ursprüngliche Religion klingt Rammohan wie die Orientalisten Colebrooke und Jones. In seiner Verdammung des

---

[115] Vgl. Killingley, *Rammohun*, 161.

[116] „Idol-worship, – the source of prejudice and superstition and of the total destruction of moral principle, as countenancing criminal intercourse, suicide, female murder, and human sacrifice“, Rammohan, *Moonduk*, 21.

[117] „It would be hard to say whether, in the 56 or more sūtras in which he departed markedly from Śaṅkara, he did so from deliberate choice or because he failed to understand Śaṅkara’s argument; certainly some of his original comments show considerate ingenuity“, Killingley, *Vedānta Sūtras*, 165.

[118] Vgl. Robertson, 165-181, besonders ebd., 173: „Rammohan Ray’s vedanta expositions did not always follow the not infrequently forced commentary of Sankara. On good scriptural grounds, as we have seen“.

Götter- und Bilderkultes und seiner Unmoral hört er sich an wie die Missionare aus Serampore. In seiner Ausformulierung seines Glaubens an Brahman als „Höchstes Wesen" wirkt der Duktus der englischen Deisten, und wenn er die Vielgötterei angreift und die Einheit Gottes immer wieder betont, möchte man muslimisches Denken wahrnehmen. Gleichzeitig bleibt er dezidiert im hinduistischen Bereich und die Upaniṣaden sind seine Quellen.

Die bengalische Gesellschaft war in ihren Grundfesten durch die Revolution der Ostindien-Kompanie schwer erschüttert und in ihren Gewissheiten geschädigt worden. Rammohan wirkte in der Phase der Konsolidierung und Konstitutionalisierung, und er wirkte in Kalkutta, dem Ort, an dem alle möglichen Strömungen zusammenkamen unter den Voraussetzungen der Moderne. Das, was Moderne genannt wird, ist dabei nicht einfach etwas, was vom Westen aus in die Welt exportiert wurde. Nicht nur der Westen erschloss neue Welten, sondern auch die Welten, die er für sich erschloss, zückten nach dem großen Schock ihre Schlüssel, um das, was da geschah, für sich wiederum zu öffnen und begreifbar zu machen. Brian K. Smith schreibt:

> „*All* religions, at various points in recent history and under varying circumstances, have adopted the modern world and the accompanying intellectual trends of modernity. ‚Hinduism' (or ‚Neo-Hinduism') is not unique in this regard either; the Neo-Hindu movement shares many commonalities with developments in other religious traditions around the world over the past several hundred years."[119]

Rammohan Roy fühlte sich gezwungen, die Existenz anderer Religionen aus der hinduistischen Perspektive zu reflektieren. Er war mit der Präsenz des Christentums in verschiedensten Formen konfrontiert, und er stellte fest, dass nicht alles im Christentum von der Hand zu weisen war, und dass auf diese Herausforderung reagiert werden musste. Es war auch naheliegend, dass er sich deistischer Begriffe bediente, als er seine „natürliche Religion", die er aus den hinduistischen Quellen rekonstruierte, ins Englische übersetzte. Im Englischen standen mit dieser deistischen Terminologie schon Begriffe bereit, die eine „natürliche Religion aller Menschen" aus europäischer Sicht ausformulierten.

Der Advaita Vedānta hat einige Eigenschaften, die ihn geeignet machen, als weltanschauliche Basis in der anbrechenden Moderne zu dienen. Milinda Banerjee hat in seinem Aufsatz *„All This is Indeed Brahman"* die These verhandelt, dass ein Verständnis einer globalisierten Welt mit umfassend gültigen Menschenrechten nicht allein eine westliche Konstruktion ist, sondern auch aus andern Quellen

[119] Smith, 325.

fließen kann, und das am Beispiel Rammohan Roy dargestellt. Danach wäre Advaita Vedānta ein Ausgangspunkt, ein globales Weltverständnis zu formulieren, denn die ganze Welt und alle Menschen haben in Brahman einen Urgrund:

> „To assert his ‚global' vision, the Advaita (non-dualistic) interpretation of philosophy (and especially of the Vedanta) came in handy. […] In Rammohun's case, Advaita proved useful for constructing the vision of a unified world."[120]

Advaita Vedānta ist eine Denkweise, die damals geeignet war, die Menge und Mannigfaltigkeit der neuen Informationen und Erfahrungen zu fassen und unter eine unversalistische Erklärung zu bündeln. In einer konsequent nicht-dualistischen Welt, in der es keine kategorialen Unterschiede gibt, denn Brahman ist der Urgrund von allem, konnten allerdings auch keine radikalen Unterschiede zwischen Menschen bestehen bleiben. Dementsprechend mussten in Rammohans Advaita-Interpretation die Kasten- und Geschlechtsunterschiede, zumindest im Hinblick auf die Möglichkeit der Gotteserkenntnis, fallen, und sogar Menschen am anderen Ende der Welt mussten zum Einen Gott Zugang finden können.[121]

Skepsis ist angebracht, wenn Banerjees Tonfall andeutet, dass Rammohan sich eine praktisch passende Philosophie herausgesucht habe, um eine politische Vision zu formulieren *(„came in handy")*, dennoch ist die Grundaussage plausibel. Die Stellen, an denen Rammohan von Śaṅkara abweicht, betreffen Formulierungen von Dualismus: Zwei Ebenen, denen jeweils unterschiedliche Realitäten, Gottesverständnisse, Kasten, Geschlechter und Ethiken zugeordnet sind, werden von Rammohan beseitigt, und damit *A*-dvaita Vedānta, der *Un*-dualistische Vedānta, auch von diesen letzten Dualismen bereinigt.

Das Ergebnis von Rammohans Interpretation war eine universalistische Religion, die Fragen beantworten konnte, die sich angesichts der Existenz der anderen Religionen stellten, und die zwei Hauptkriterien für ihn erfüllte: Sie war ursprünglich und original, und sie war gleichzeitig kompatibel mit dem, was er als vernünftig empfand. Dass beide Kriterien für ihn zusammengehörten und vereint das beste Ergebnis zeitigten, formulierte er beispielsweise in seiner Einleitung zum Kena-Upaniṣad:

> „I have often lamented that, in our general researches into theological truth, we are subjected to the conflict of many obstacles. When we look to the traditions of ancient nations, we often find them at

[120] Banerjee, 92.
[121] Vgl. ebd., 92-95.

variance with each other; and when, discouraged by this circumstance, we appeal to reason as a surer guide, we soon find how incompetent it is, alone, to conduct us to the object of our pursuit. We often find that, instead of facilitating our endeavours or clearing up our perplexities, it only serves to generate a universal doubt, incompatible with principles on which our comfort and happiness mainly depend. The best method perhaps is, neither to give ourselves up exclusively to the guidance of the one or the other; but by a proper use of the lights furnished by both, endeavour to improve our intellectual and moral faculties, relying on the goodness of the Almighty Power, which alone enables us to attain that which we earnestly and diligently seek for."[122]

In der heutigen Wissenschaft werden Quellen und Zitate genau angegeben und bei jeder Begriffseinführung wird zuerst reflektiert, wo und von wem dieser Begriff in welchem Sinne das erste Mal gebraucht wurde. Mit diesem Blick schaut man auf Rammohan Roy und seine Schriften und versucht, ihn aus Quellen zu begreifen. Dabei kann man leicht übersehen, dass an verschiedenen Orten der Welt verschiedene Menschen, die in eine ähnliche Situation geworfen werden, aus verschiedenen Quellen heraus ganz ähnliche Denkbewegungen machen können.[123] Zum Beispiel arbeiteten Deisten und Rammohan Roy, mit den Erkenntnissen der Globalisierung konfrontiert, an zwei Enden der Welt und kamen zu ähnlich klingenden Ergebnissen. Der englische Deismus hatte es dabei eigentlich ungleich schwerer, eine natürliche Religion mit einem „Höchsten Wesen" aus dem Christentum zu extrahieren – denn ein abstraktes „Höchstes Wesen" ist in der Bibel nicht zu finden.[124] Rammohan brauchte in den Upaniṣaden nur zuzugreifen, um den universellen, allumspannenden, eigenschaftslosen Brahman zu finden, der ihm half, diese Welt, die in all ihrer unbegreiflichen Vielfalt in Bengalen erschienen war, zu einem Ganzen zu integrieren und zu interpretieren.

Für die Ausformulierung eines abstrakten, „modernen", rationalistischen und universalistischen Religionsbegriffes schien der Hinduismus weit besser gerüstet als das Christentum.

Ein ganz besonderes Ergebnis von Rammohans Advaita-Rezeption ist allerdings das Entstehen eines persönlichen Gottesbildes. Rammohan hält zwar an der Unbegreiflichkeit und Überpersonalität Brahmans fest, kennt ihn aber dennoch als zu

[122]Rammohan, *Cena*, 37.
[123]Vgl. Salmond, 9f.
[124]Eigentlich mussten Deisten sogar einen Rückgriff auf die stoische Philosophie machen, um ihre Gedanken auszuarbeiten, vgl. dazu und zum Zusammenhang zwischen Deismus und Berichten über außereuropäische Religionen Halbfass, §48.

verehrenden und anzubetenden Schöpfer und Herrscher der Welt. Das geschieht durch die Eliminierung des polarisierten Gottesverständnisses Śaṅkaras, der zwischen *nirguṇa Brahman* und *saguṇa Brahman*, dem abstrakten, eigenschaftslosen und dem persönlichen Brahman unterschieden hatte. Inwiefern war ein solches Gottesbild besser für die Situation der anbrechenen Moderne geeignet?

Benedikt XVI. hat in einem jüngst erschienen Text über die Annahme des Christentums im antiken Römischen Reich geschrieben:

> „Das antike Denken war schließlich zu einer Entgegensetzung des in den Religionen verehrten Göttlichen und dem realen Aufbau der Welt gekommen, in dem die religiösen Gottheiten als letztlich irreal verworfen werden mussten und die reale Macht, die die Welt geschaffen hatte und durchdrang, als religiös irrelevant erschien."[125]

Das hält er für einen Zustand, der nicht so bleiben konnte, und damit erklärt er die Durchsetzung des jüdisch-christlichen Gottesbildes in der Spätantike. Ähnlich gelagert ist Rammohans Ausstattung des upaniṣadischen Brahman mit den Zügen eines Schöpfergottes und persönlicher Anbetung. Brahman wird „religiös relevant". Gleichzeitig wird er „teilkompatibel"[126] mit dem Gottesbild der Christen und der Muslime.

Wirkungsgeschichte und Folgerungen

Heute steht Rammohan Roy mit seiner Advaita-Vedānta-Auslegung im Abseits. Damals war das noch nicht entschieden: Seine Schriften wurden von Orientalisten rezipiert und von den Europäern als gültige Interpretation der Upaniṣaden begriffen. Der Orientalist Colebrooke bezog sich in seiner Rede vor der *Royal Asiatic Society* 1827 direkt auf Rammohan,[127] und seine Zusammenfassung der vedāntischen Philosophie ist praktisch eine Paraphrase von Rammohans Schriften.[128] Mangels anderer Vertreter des Advaita Vedānta und Dank seiner Kontakte und Publikationen hatte Rammohan in Bengalen praktisch Alleinvertretungsanspruch. Die hinduistischen Pandits hingegen griffen ihn schon damals als „Neuerer" und „Modernisten" an.[129]

[125] Benedikt XVI., *Gnade*, 402.
[126] Dass diese Kompatibilität an Kernaussagen des christlichen Gottesverständnisses scheiterte, ist möglicherweise ein Ergebnis der Debatte mit Joshua Marshman.
[127] Vgl. Colebrooke, 332.
[128] Vgl. ebd., 371.
[129] Vgl. Robertson, 165.

Schon eine Generation später wandelte sich das Urteil: Schopenhauer beschuldigte Rammohan, „die Upaniṣads in theistisch-biblischem Sinne verfälscht zu haben“[130]. In der heutigen Ausgabe der Upaniṣaden von Radhakrishnan erscheint Rammohans Name nur einmal in einer Fußnote bei der chronologischen Auflistung früher Upaniṣaden-Ausgaben,[131] aber in der Bibliographie fehlt seine Ausgabe völlig.[132] Dieser Teil seines Schaffens wird nicht mehr rezipiert. Bruce Robertson ist einer der wenigen, die Rammohan als einen echten, einflussreichen und eigenständigen Vedānta-Interpreten verstehen.[133]

Gehört Rammohan Roy zu denen, die eilfertig im Gefolge der Orientalisten und der Missionare die Vielfalt des polyzentrischen Hinduismus zerstören, um ein monolithisches Gebilde an seine Stelle zu setzen, das im Wettstreit mit dem Christentum protestantische Züge angenommen hat? S. Sugirtharajah schreibt zum Beispiel:

> „In nineteenth-century colonial India, Hindus such as Rammohan Roy and Dayānanda Saraswati used orientalist constructions of the golden past in order to challenge missionary denunciations of Hinduism.“[134]

Sie beklagt die Ersetzung der ursprünglichen Vielfalt durch zahlreiche Gruppierungen, die alle behaupten, autoritativ für „den Hinduismus“ zu sprechen. Rammohan Roy sah in heiligen Schriften die Quelle und den Bezugspunkt seiner ursprünglichen hinduistischen Religion, und Hindus wie er haben nach Sugirtharajah dem Hinduismus eine Schlagseite hin zu einer Schriftreligion auf den Weg gegeben:

> „One of the features of orientalism is an overt textualization of Hinduism. In nineteenth-century British India, Hindus used orientalist affirmations of Vedic Hinduism in order to counteract Western conceptions and attitudes towards Hinduism. Now Hindus in the diaspora are turning to religious movements such as [ISKCON] to seek validation for their own tradition. ISKCON has made imaginative use of Western hermeneutical tools in order to package Hinduism in a form that speaks to young British Hindus.“[135]

[130] Halbfass, §186.
[131] Vgl. Radhakrishnan, 21.
[132] Vgl. ebd., 951f.
[133] Vgl. Robertson, 165-181.
[134] Sh. Sugirtharajah, 135.
[135] Ebd., 135f.

Am Beispiel der Organisation ISKCON malt Sugirtharajah aus, wie eine „westliche“ und „semitische“ Form von Hinduismus entstanden sei, mit Schriftzentrierung, Missionsdrang und Krishna als Christus-Figur.

An einer Stelle hat Joshua Marshman im *Friend of India* den Hinduismus geradezu herausgefordert: Er könne erst ernst genommen werden, wenn die Hindus ein Schriftenkorpus vorlegten, das dieselbe Autorität wie die Bibel besitze.[136] Rammohan Roys Aktivitäten erwecken den Eindruck, als ob er genau das versucht habe. Hat er den Hinduismus in den Wettstreit mit dem Protestantismus geführt und dabei in der Konsequenz den Hinduismus protestantisch gemacht, weil „überholen ohne einzuholen“ nicht möglich war?

Innerhalb einer Religion ringen die verschiedenen Strömungen stets miteinander, und jede versteht sich selbst als maßgebliche Darstellung der Gesamtreligion.[137] Ob man im beginnenden 19. Jhdt. Rammohan Roy oder einen Vaiṣṇavi oder einen Tempelbrahmanen gefragt hätte – jeder hätte eine entsprechende Auskunft über die Richtigkeit seiner Verehrungsweise gegeben. Natürlich ist auch, dass sich jede Strömung über Unterstützung von außen freut – so wie sich Rammohan über die ähnlichen Denkweisen der Missionare freute, und der Tempelbrahmane gerne die Protektion der Ostindien-Gesellschaft und ihre Spenden entgegennahm.

Rammohan greift ausdrücklich auf den Advaita Vedānta zurück und begründet seine Textbezogenheit damit hinduistisch. Es gab in Indien schon immer Traditionsströme, die sich auf die Texte als Autorität bezogen, genauso wie es, von Salmond umfassend dargestellt, schon immer Kritik an Bilderverehrung gab. Man kann vermuten, dass diese Traditionsströme, die Rammohan aufgegriffen hat, mit der westlichen Kultur und dem Protestantismus gut kommunizieren konnten, und dass sie deshalb Auftrieb bekamen. Es gab von Seiten der Missionare großen Zuspruch für Rammohans Aktivitäten, aber auch Abstoßungsreaktionen. Die Art, wie Rammohan mit den Quelltexten umgegangen ist, wurde von Serampore vollkommen abgelehnt an dem Punkt, an dem es um die Bibel ging. Dass man aus dem heiligen Text ein immer konzentrierteres Destillat extrahieren könne, um der Wahrheit näher zu kommen, war im Kosmos der Lehre von der Inspiriertheit der ganzen Schrift nicht möglich.

---

[136] Vgl. *FI MS 1821*, 253.

[137] Vgl. dazu Smith, Brian K., Questioning authority: Constructions and deconstructions of Hinduism, in: International Journal of Hindu Studies, 2, 3 (Dezember 1998).

2.2.3. Subrata Dasgupta: Der kreative Prozess (ein kognitionswissenschaftlicher Ansatz)

Während die Biographen durch historische Forschung die Frage zu lösen versuchen, wann und wo Rammohan seine Quellen geschöpft hat, hat in neuerer Zeit Subrata Dasgupta aus kognitionswissenschaftlicher Sicht einen interessanten Ansatz vorgelegt. Der erste Teil seiner Studie über die bengalische Renaissance[138] ist Rammohan Roy gewidmet. Sein Fokus liegt darauf, welche kreativen Prozesse in der bengalischen Renaissance stattgefunden haben, und wie ihre Vertreter das, was sie vorgefunden haben, verarbeiteten. In gewisser Weise will er die Diskurse um die orientalistischen und kolonialistischen Einflüsse, die mit der postkolonialistischen Theoriebildung begonnen haben, versachlichen,[139] indem er mit den Begriffen der Kognitionswissenschaft arbeitet. Dasgupta möchte die Aufmerksamkeit auf den Prozess und den kreativen Vorgang richten, und nicht so sehr auf die benutzten Quellen. Deshalb hat er keine Scheu, die Arbeit der britischen Orientalisten als Quelle für Rammohans Weltbild anzunehmen. Der Prozess, in dem Menschen wie Rammohan Roy diese Arbeit der Orientalisten aufgenommen und weiterverarbeitet haben, hat seine eigene Wertigkeit.

Als Ziel dieses kreativen Prozesses im Falle von Rammohan Roy begreift Dasgupta die Gründung der Brahmo Samāj als monotheistischer Bewegung. Rammohan wollte den Hinduismus nicht nur in Vergangenheit und Gegenwart erkennen und wissenschaftlich beschreiben, wie die Orientalisten, sondern auch korrigieren und verändern:

> „The only meaningful point of intersection is the Orientalist superneed to know the Indian past and Roy's commitment to empiricism, his insistence on seeking evidence for his arguments in the Hindu texts. This empiricism implies that Roy too desired to know the Indian past. And while this desire is partly the scholar's desire to know for the sake of truth […] it is more a subgoal, a means, to Roy's larger goal, his superneed to correct the distorted beliefs about Hinduism."[140]

Damit sei Rammohan Roys kreative Erschaffung einer monotheistischen Bewegung unabhängig von den Ideen der britischen Orientalisten. Diese hatten zwar

[138] Dasgupta, Subrata, *The Bengal Renaissance. Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore*, Ranikhet 2007.

[139] Er nennt Edward Said, würdigt seine Studie *Orientalism*, aber hat vor, sich auf einen „präsaidischen" Begriff von Orientalismus zu beziehen, und nimmt David Kopf als Gewährsmann dafür, vgl. ebd., 21f.

[140] Ebd., 71.

auch ein „Goldenes Zeitalter" des Hinduismus mit der Verehrung Brahmans als „Höchstes Wesen" in ihren Schriften beschrieben, aber die Idee, die Glaubensüberzeugungen dieses Goldenen Zeitalters für eine Erneuerung des Hinduismus unter den Menschen zu propagieren, lag ihnen ferne.[141] Die orientalistische Forschung aus der Wende zum 19. Jhdt. fungierte damit lediglich als Zünder und Lieferant von Gedankenrohstoffen und Materialien.

Dasgupta weist darauf hin, dass wir nicht wissen, was passiert wäre, wenn es diese Rohstoffe und Materialien nicht gegeben hätte: Vielleicht gar nichts, oder vielleicht hätte die bengalische Renaissance als Zündung eines neuen indischen Selbstbewusstseins auf der Grundlage anderer Materialien stattgefunden.[142]

Dasgupta analysiert in seinem vierten Kapitel auch die „cross-kulturelle Mentalität", die er bei Rammohan Roy findet. Untersuchungen von interdisziplinärer Kreativität haben gezeigt, dass Menschen, die auf mehreren Feldern interdisziplinär kreativ sein können, dazu neigen, ihre Gedankenwelt nicht zu fragmentieren. Sie können Theorien, Fakten, Konzepte, Werte über die vorgegebenen Grenzen (seien diese disziplinär bestimmt oder sprachlich-kulturell) verknüpfen und verarbeiten und denselben gedanklichen Prozessen unterwerfen, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Dasgupta nennt diese Fähigkeit *cross-cultural mentality*.[143]

Rammohan Roy war zu zwei erstaunlichen cross-kulturellen Akten fähig:[144]

- *Als Rezipient:* Er nahm zwei religiöse Denksysteme aus zwei verschiedenen Kulturen auf, nämlich den Hinduismus seiner eigenen Kultur und die christliche Theologie, wie sie ihm durch die Missionare und in Europa entgegenkam, und konnte mit beiden gleichzeitig geistig etwas anfangen und sie verarbeiten.

- *Als Schöpfer:* Er konnte in beiden theologischen Systemen schöpferisch wirken und Rezipienten für seine Schöpfung finden. Für den Hinduismus begründete er die Brahmo Samāj, die Anhänger fand und Menschen, die das Werk ihrerseits weitertrugen und weiterentwickelten. Im Christentum fanden seine Schriften Anhänger und Gegner in Unitariern und Trinitariern, die ebenfalls seine Schöpfungen rezipierten, tradierten oder bestritten, und von ihnen zu eigenen Geistesprodukten angestoßen wurden.

Das konnte ihm deshalb gelingen, weil er fähig war, mehrere antithetische oder widersprüchliche Konzepte aufzunehmen, zu verarbeiten und ihre Konflikte auf

[141] Vgl. S. Dasgupta, 71.
[142] Vgl. ebd., 88.
[143] Vgl. ebd., 79.
[144] Vgl. ebd., 72-74.

der Gedankenebene zu lösen. Das ist ein Wesenszug des kreativen Geistes, der bei ihm besonders ausgeprägt war.[145] Zunächst nahm Rammohan die gegensätzlichen Systeme auf, dann verglich er sie nach Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, zog Analogieschlüsse, transferierte Teilkonzepte zwischen ihnen hin und her, konstruierte gemeinsame Metaphern, und schließlich, im zweiten Schritt, konnte er vereinen, synthetisieren und assimilieren, sodass er die beiden widersprüchlichen Systeme in ein größeres, universales System einfügen konnte. Ein praktisches Beispiel ist die universale Religion mit der Verehrung Gottes als „Höchstem Wesen", mit der er die Antagonismen zwischen Hinduismus, Christentum und Islam aufzulösen suchte.

Dasgupta findet also in Rammohan Roys Werk drei wichtige Merkmale vor:[146]

- *cross-cultural mentality:* Die Fähigkeit zu kulturüberschreitendem Denken und Dinge zu verknüpfen, die landläufig nicht zusammengehören.

- *comparative stance:* Die Fähigkeit, Gedanken, Fakten, Systeme usw. miteinander zu vergleichen, und aus den Vergleichsergebnissen Schlüsse zu ziehen, Parallelen zu erheben und Kontraste aufzuzeigen.

- *universalism:* Der Glaube an ein höheres System, in das sich alles einordnen lässt, das Eine im Vielen.

Diese drei Merkmale sind miteinander verknüpft und bedingen einander.[147]

Dasguptas Modell hat den Charme, dass es von der leidigen Frage, ob Rammohans Denken „original indisch" oder „westlich beeinflusst" war, wegführt und die Perspektive auf das Endergebnis richtet: Ein neues Geistesprodukt. Sein Beispiel ist die Brahmo Samāj als „Endprodukt" von Rammohans Schaffen. Die *Precepts* und die *Appeals to the Christian Public* sind ebenfalls solche Geistesprodukte, die nicht einfach einer Quelle zuweisbar sind, sondern deren Entwicklung sich über Jahre hingezogen hat.[148]

[145]Dasgupta bezieht sich auf die Forschung des Psychiaters Albert Rothenberg zum kreativen Geist, vgl. S. Dasgupta, 79.

[146]Vgl. ebd., 242.

[147]Er führt in seinem Buch noch weiter aus, wie auch andere Vertreter der bengalischen Renaissance diese Merkmale oder einige von ihnen hatten, und dass diese Merkmale gemeinsam mit einigen anderen die charakteristischen Kennzeichen der bengalischen Renaissance waren.

[148]In eine ähnliche Richtung von philosophischer Seite her denkt Halbfass, §195: „Was auch immer Rammohan übernommen haben mag –, er überträgt es in seine eigentümliche hermeneutische Situation des Appells an und der Reflexion auf verschiedene Traditionen".

2.2.4. Zusammenfassung „Rammohan Roy bis 1820“

Die Rekonstruktion und Interpretation von Rammohan Roys Biographie und der Hintergründe und Quellen seines Denkens ist weitaus komplizierter als bei Joshua Marshman.

Die Gründe liegen im Mangel an Quellen und in der Uneindeutigkeit der vorliegenden Quellen. Gleichzeitig hat jede Entscheidung über seine Biographie auch „ideologische“ Konsequenzen: Wer europäische Einflüsse annimmt, setzt sich der Kritik derjenigen aus, die ihn als Vater des modernen Indiens lieber im rein indischen Zusammenhang sehen wollen. Wer ihn allein aus hinduistischen Quellen erklären will, scheitert ebenfalls und zieht Kritik von der anderen Seite auf sich.

Es scheint so, als ob Rammohan Roy oft über längere Zeit kontinuierlich verschiedenste Ideen, Einflüsse und Kontakte aufgenommen und allmählich amalgamiert hat, um sie dann in eigenständiger kreativer Form mit einem Schlag in einer Schrift an die Öffentlichkeit treten zu lassen. Diese eigene geistige Leistung sollte nicht in den Hintergrund gedrängt werden durch die reizvolle Suche nach Quellen und Einflüssen, die nur schwer rekonstruierbar sind.

Rammohan Roy muss eine faszinierende und schillernde Persönlichkeit gewesen sein. Er konnte unter Hindus wie Christen glühende Verehrer sammeln, aber auch Feinde. Auch Menschen, die sich seiner Weltanschauung nicht anschließen konnten, schlug er in seinen Bann. Beeindruckend ist wahrlich seine kompetente Aneignung der englischen Sprache, die er als eine Fremdsprache soweit ausbilden konnte, dass er philosophisch-theologische Texte darin abfassen konnte. Kennzeichnend ist für ihn auch eine große Weite und Offenheit in seinem Denken und seine Fähigkeit, Systeme aus verschiedenen Religionen, Kulturen und Philosophien mit zusammenzudenken. In seinen Streitschriften gegen Marshman treten immer wieder inter- und transreligiöse Elemente und Denkfiguren hervor.

Joshua Marshman hatte es schwer in der Konfrontation mit ihm: Derjenige, der einen religiös-konservativen Standpunkt verteidigt, erschien in der damaligen Wahrnehmung weniger interessant als ein schillernder Mann von Welt, der elegant und kreativ für eine neue Idee kämpfte.

2.3. Der Blick auf die Hindus: Rammohan Roy und Serampore im Vergleich

Sharada Sugirtharajah fasst am Ende ihres Buches *Imagining Hinduism* zusammen, dass Orientalisten und Missionare gleichermaßen die Fülle des Materials, die ihnen entgegenkam in dieser ihnen fremden Welt, zu ordnen und zu begreifen suchten, und dass sie das jeweils so taten, wie es ihren theologischen und ideologischen Vorannahmen entsprach.[149] Zu ergänzen wäre, dass es in einer vollkommen neuen und fremden Welt überlebensnotwendig ist, die Eindrücke zu ordnen – und das gelingt am Einfachsten mit einem Ordnungssystem, das man von Zuhause mitgebracht hat. Echtes Verstehen kann allerdings erst dann gelingen, wenn man dieses mitgebrachte Ordnungssystem im Laufe des weiteren Kontaktes immer wieder erweitern, öffnen und modifizieren kann.[150]

Die Missionare brachten die Absicht mit, den „Heiden" das Licht des Evangeliums zu bringen, und dementsprechend konzentrierten sie sich auf Dunkelheiten in ihrer neuen Umgebung und ordneten das, was ihnen begegnete, in dieses System ein. Interessant ist, wie die Missionare innerhinduistische Kritik aufnahmen und darauf reagierten. Wenn neue Strömungen, „Sekten" entstanden oder Einzelgänger wie Ramram Basu aus dem Hinduismus heraus ihre Religion kritisierten, dann war ihnen das sehr willkommen. Was für sie ein Zeichen des Verfalls war, wurde innerhinduistisch jedoch eher als neue Reformbemühung aufgefasst. Und Reformbemühungen konnten sich der Missionare als Katalysator bedienen, weil sie Kritik verstärkten und vielleicht wirksamer machten.[151]

Mit Rammohan Roy trafen die Missionare auf einen innerhinduistischen Kritiker, den sie zunächst als natürlichen Verbündeten betrachten konnten. Ein direkter Vergleich der Positionen, der hier kurz vorgenommen werden soll, offenbart aber auch die Unterschiede:

In ihrer **Kritik an der Verehrung der Götter** glichen ihre Äußerungen denen

[149]Vgl. Sh. Sugirtharajah, 143.

[150]Die Missionare waren vom ersten Tag an gezwungen, ihre Umwelt zu reflektieren und einzuordnen. Dass nicht jeder die körperliche und geistige Gesundheit erhalten konnte, belegen die frühen Tode mancher Missionare, die an Krankheiten starben, aber darüber hinaus noch die psychischen Krankheiten, die manche befielen, wie z. B. William Careys Frau („Mr. Carey arrived at Serampore with his family, consisting of four sons, and a wife in a state of hopeless insanity", nach mehreren Jahren auf der entlegenen Indigo-Farm Careys, vgl. JC Marshman, *Life I*, 124) oder John Thomas (er wurde manisch rasend bei der Bekehrung der ersten Christen, vgl. ebd., 138).

[151]Salmond, 7, beschreibt eine solche Katalysatorwirkung im interkulturellen Kontakt schematisch: „The exposure to culture B brings out, in new ways, elements already present, if latent, in Culture A." (Am Beispiel des Ikonoklasmus.)

von Rammohan Roy sehr. Er war der Meinung, dass viele Göttergeschichten in der hinduistischen Überlieferung zur Unmoral anleiten würden – denn die Götter begingen darin Verbrechen und folgten niederen Instinkten: Wie sollten sie Vorbilder für die Menschen sein?

Die baptistischen Missionare sahen in Rammohan einen Verbündeten im Kampf gegen die hinduistischen Götter und zitierten begeistert in ihren *Periodical Accounts*:

> „Rama-Mohuna-Raya, a very rich Rarhee Brahmun of Calcutta, [...] has paid us a visit at Serampore, and at a late interview, after relating an anecdote of Krishna, relative to a petty theft by this god, he added, ‚The sweeper of my house would not do such an act, and can I worship a god sunk lower than the man who washes my water-closet?'"[152]

In die Fußnote dazu schob der Redakteur William Yates einen anderthalbseitigen Auszug aus der Einleitung zu Rammohans *Abridgment* mit den Angriffen Rammohans gegen die Bilderverehrung und ihre schlimmen Folgen in der Hindu-Gesellschaft.

Der zitierte Bericht ist vollkommen glaubhaft. Rammohan verabscheute die Verehrung der Götter, über die soviel Schlechtes berichtet wurde. 1817 schrieb er in seiner Schrift *Defence of Hindoo Theism*:

> „[Krishna's] worship is made to consist in the institution of his image or picture, accompanied by one or more females, and in the contemplation of his history and behaviour, such as his perpetration of murder upon a female of the name of Putana; his compelling a great number of married and unmarried women to stand before him denuded; his debauching them and several others, to the mortal affliction of their husbands and relations; his annoying them, by violating the laws of cleanliness and other facts of the same nature."[153]

Wenn William Ward über die populären Theateraufführungen der Krishna-Legenden berichtet, dann klingt das ganz ähnlich, freilich nicht so detailliert:

> „These scenes are often very indecent, and the whole, by exciting a kind of enthusiasm in the cause of licentiousness, produces a dreadful

[152] BMS, *Periodical No. XXXI*, 106f.
[153] Rammohan, *Defence*, 99.

effect on the morals of the spectators, both young and old. The entertainments which relate to the lascivious Krishnŭ are most popular; […] indeed the Hindoo flatters himself, when he retires from these scenes, inflamed with lust, that he has been doing something that will promote his final blessedness […] although his own mind, and the minds of his wife and children, have been dreadfully poisoned with brutal and obscene images."[154]

Es trafen sich also mit Rammohan Roy und den Missionaren aus Serampore zunächst zwei Parteien, die sich in ihrem Abscheu über die Verehrung der Götter und ihrer Bilder genüsslich austauschen konnten. Auch in ihrem Kampf gegen von ihnen diagnostizierte Missstände der Gesellschaft, allem voran der große Kampf gegen die Witwenverbrennung, fochten sie an verschiedenen Stellen derselben Front.

Zweifel an den Grundlagen. Die Missionare kritisierten nicht nur den Polytheismus und die Schriften, die die Abenteuer der Götter erzählen. Es waren auch grundsätzlichere Elemente des Hinduismus, wie die Wiedergeburt und die Einheit von Brahman und Ātman, die sie ablehnten.[155]

Auch bei Rammohan sind an diesen Punkten Zeichen von Skepsis wahrzunehmen. Zum Thema Wiedergeburt sparte er z. B. in seinem *Vedāntasūtra* aus, dass die Taten der früheren Leben und ihre Konsequenzen in das neue Leben mitgenommen werden.[156] Auch in die Einheit von Brahman und Ātman trägt er eine Polarität zwischen Schöpfer und Universum ein. Dem Gleichnis vom Ton und dem Geschirr, die sich wie Gott und Schöpfung verhalten, fügt er noch den Töpfer hinzu, und er fühlt sich offensichtlich wohler mit dem vedāntischen Gleichnis von der Spinne und dem Netz. Er bewegt sich damit aber nicht aus dem Hinduismus heraus, sondern begründet das, was er „Hindu-Theismus" nennt, aus den eigenen Schriften seiner Religion.

Quellen der Reform. Rammohan Roy will die Hindus wieder auf ihre ursprüngliche Verehrung des Einen Gottes zurückführen, und seine Quellen liegen ausdrücklich im Hinduismus. Er entwertet nicht das ganze System, sondern wertet bestimmte Teile unterschiedlich. Wenn er die Krishna-Überlieferung kritisiert und bespottet, hindert ihn das nicht, aus der Bhagavatgita Worte Krishnas zu zitieren.[157]

[154] Ward, 264.

[155] Siehe oben S. 59.

[156] Killingley vermutet, dass dies zu Rammohans Vorstellung von der Selbstverantwortung für das eigene Leben inkompatibel war, vgl. Killingley, *Vedānta Sūtras*, 164.

[157] Vgl. Rammohan, *Ishopanishad*, 64.

Für seinen Plan, den Hinduismus zu reformieren, zieht er die wichtigsten Punkte aus denjenigen Quellenschriften, die für ihn die größte Autorität darstellen, aus den Upaniṣaden und ihre klassischen Auslegungen, und reinigt auch diese Quellen.

Es gibt starke Hinweise, dass er einen mehrsprachigen Kanon der Reformschriften erarbeiten wollte, der den Hinduismus und die indische Gesellschaft verändern sollte. Anscheinend sollten die *Precepts* Teil dieses Kanons werden: Hier griff er ein einziges Mal über den Hinduismus hinaus. Quelle der Reform für den Hinduismus konnte auch ein biblischer Text sein.

Die Missionare in Serampore strebten dagegen einen kompletten Wechsel der religiösen Quellen an. Die Religion der Hindus mit all ihren Schriften und Göttern sollte ersetzt werden durch die Bibel und den christlichen Gott. Rammohan hingegen meinte, dass die Probleme gelöst werden könnten durch eine Konzentration auf die richtigen Urschriften (bzw. was er dafür hielt). Wo die Missionare eine „Revolution“ der religiösen Verhältnisse anstrebten, wollte Rammohan die „Reform“.

Der Hinduismus ist gelegentlich mit einem Banyan-Baum verglichen worden, der ein Netz von Luftwurzeln hervorbringt, die selbst zu Stämmen werden und eigenes Blattwerk entwickeln, bis der Ursprungsstamm kaum mehr identifizierbar ist.[158] Dieses Bild reizt auf der einen Seite dazu, die entstandene Polyzentrik zu bewundern, aber auf der anderen Seite auch, den ursprünglichen Hauptstamm zu suchen. Auf Rammohan Roy und Serampore angewendet würde es bedeuten: Die Missionare gehen in den Wald, der aus dem einen Hauptstamm gewachsen ist, und sie definieren ein Zentrum, das so verdorben ist wie die Seitentriebe. Die Lösung, die sie anbieten, ist, alles abzuroden und neu auszusäen. Rammohan Roy will diejenigen Seitentriebe abhacken, die sich zu weit vom Zentrum entfernt haben, um das Zentrum wieder in den Blick zu bekommen. Deshalb geht er in den Konflikt sowohl mit den Missionaren, die alles roden wollen, als auch mit denjenigen Hindus, die die Stämme, die er für schädliche Seitentriebe hält, als ihr Zentrum betrachten.

[158] Vgl. Lipner, 97-101.

<table>
<tr><th></th><th>Serampore</th><th>Rammohan Roy</th></tr>
<tr><td>Diagnose</td><td colspan="2">Die Hindu-Gesellschaft ist von „Götzendienst“ (Idolatry) geprägt. Daraus folgen Polytheismus, Aberglaube, Unmoral, Unbildung. Die „Unmoral“ ist sowohl sexueller als auch mörderischer Natur (z. B. durch Erotik im Kult bzw. Witwenverbrennung). Diese Probleme erstrecken sich über den religiösen, sozialen, politischen und kulturellen Bereich.</td></tr>
<tr><td>Gründe</td><td>Die Hindus sind heidnische Völker, die die Wahrheit des Evangeliums nicht kennen. Im Gegensatz zu den „klassischen“ Heiden (Griechen und Römer) sind ihre Überlieferungen ganz besonders von Unmoral, Unwissen und Lügen geprägt.</td><td>Die Hindus haben sich von der ursprünglichen vedischen Verehrung des einen unsichtbaren, unbegreifbaren, aber als Schöpfer erkennbaren Urgrundes Brahman abgewandt.</td></tr>
<tr><td>Lösung</td><td>Die Hindus müssen sich zur Wahrheit des Evangeliums hinwenden. Damit einher geht eine neue Prägung in moderner und wissenschaftlicher Bildung. Diese ist teils Voraussetzung für die Annahme des Evangeliums, und teils Folge desselben, denn die falschen Götter und der Aberglaube werden abgetan.</td><td>Die Hindus müssen sich zu ihrer ursprünglichen Religion hinwenden. Damit einher geht eine neue Prägung in moderner und wissenschaftlicher Bildung und ein neuer religiöser Schriftenkanon. Diese ist teils Voraussetzung für Rückkehr zum wahren und verstandesgemäßen Gottesdienst und teils Folge desselben, denn die falschen Götter und der Aberglaube werden abgetan.</td></tr>
</table>

Politisch-gesellschaftlich geht es um die Frage: „Sind Religion und Gesellschaft der Hindus reformierbar?“ Theologisch geht es um die Wahrheitsfrage: „Welche Religion beschreibt die göttliche Wahrheit am besten?“ Diese Religion ist am geeignetsten, die Gesellschaft der Hindus zu wandeln.

3. Die Diskussion um die *Precepts of Jesus*

3.1. Auf dem Weg zu den *Precepts*: Kontakte zwischen Rammohan Roy und den Christen 1815-1820

1815 Rammohan Roy lässt sich in Kalkutta nieder. Er hat erste Treffen mit Vertretern des Christentums, nachweisbar die jüngere Generation der baptistischen Missionare in Serampore und der anglikanische Bischof Middleton. Er gründet die *Atmiya Sabha* („freundschaftliche Gesellschaft“) und veröffentlicht den *Vedāntagrantha* und den *Vedāntasāra.*

1816 Rammohan Roy veröffentlicht *Abridgment of the Vedant*, es folgen *Translation of the Cena Upanishad* und *Translation of the Ishopanishad* auf bengalisch und englisch. Die Serampore-Mission schickt Nachrichten über ihn nach England in ihren *Periodical Accounts*. Hernach spaltet sich ein Zweig der Mission nach Kalkutta ab.

1817 *Abridgment of the Vedant and the Kena Upanishad* erscheint in London, herausgegeben von John Digby. Man wird in Europa auf Rammohan aufmerksam. Die beiden Verteidigungsschriften *A Defence of Hindoo Theism* und *A Second Defence of The Monotheistical System of The Veds* erscheinen, ebenso die bengalischen Versionen der Māṇḍūkya, Muṇḍaka und Kaṭha Upaniṣad, die letzteren Beiden auch ins Englische übersetzt. Parallel dazu will er mit anderen Brahmanen das Neue Testament untersuchen, ob sich darin die Dreieinigkeit findet.

1818 Die erste Schrift gegen die Witwenverbrennung erscheint im November. Der Lutheraner Deocar Schmid versucht einen Dialog mit Rammohan Roy über dessen Veden-Interpretation. Der *Friend of India* berichtet positiv über Rammohans Kampf gegen die Witwenverbrennung.

1820 Zum Jahresbeginn erscheinen die *Precepts of Jesus* bei der *Baptist Mission Press.*

In einem chronologischen Neuansatz soll jetzt die Zeit von 1815 bis 1820 genauer betrachtet werden. Das Augenmerk ist dabei auf drei Punkte gerichtet:

- Die Spaltung der baptistischen Mission.
- Kontakte zwischen Rammohan Roy und Vertretern des Christentums.
- Äußerungen von Rammohan Roy über das Christentum vor der Veröffentlichung der *Precepts*.

Der zweite und der dritte Punkt erklären sich im Zusammenhang des Themas selbst. Der erste Punkt ist jedoch ebenfalls wichtig, und er wurde in der Forschung des öfteren übersehen: Die *Precepts* erschienen nicht in Serampore, sondern bei der *Baptist Mission Press* mit Sitz in Kalkutta. Dort saßen baptistische Missionare, die sich mit Serampore überworfen und sich abgespalten hatten. Dieses Moment ist bei der Analyse der harschen Reaktion auf die *Precepts* aus Serampore nicht zu unterschätzen.

3.1.1. Die Spaltung der Serampore-Mission

Im Jahr 1815 wurde William Carey 54 Jahre alt und war bereits 23 Jahre in Bengalen. Marshman wurde 47 Jahre und Ward 46 Jahre. Beide waren nunmehr 16 Jahre in Serampore. Viele der anderen Missionare waren umgekommen, wie bereits beschrieben. Die drei vom „Serampore-Kleeblatt" fühlten sich als Gründergeneration, und wie oft bei Gründergenerationen, die in die Jahre kommen, gab es Schwierigkeiten mit den Nachrückern. Am Anfang wurden alle Spenden- und Fördergelder von der *Baptist Missionary Society* aus England nach Serampore überwiesen. 1807 wurde die Mission dezentralisiert, und andere Missionare wie Chamberlain und Moore bekamen ihr eigenes Budget.[1]

Anscheinend machte man sich in England zunehmend Gedanken darüber, wer einmal die Station in Serampore übernehmen sollte. Am 16. April 1815 kam der 22-jährige William Yates (1792-1845) in Kalkutta an.[2] Er war am College in Bristol ausgebildet worden und hatte sich für die Missionarslaufbahn entschieden. Er hatte besonderes Sprachtalent und viele linguistische Studien gemacht. Seine Lehrer hatten ihn ermutigt, und es war ihm in Aussicht gestellt worden, dass er einmal in William Careys oder Joshua Marshmans Nachfolge treten würde können.[3] Er

[1] Vgl. Potts, 23f.
[2] Vgl. Hoby, 65.
[3] Hall hatte ihm geschrieben: „The talent of acquiring language with facility is of the first importance in a missionary in the East; and I cannot but hope that God, by endowing you with that talent

war der erste Missionar, der ohne Ehefrau und Familie ausgeschickt wurde, weil er noch unverheiratet war.

Parallel zu dieser Entsendung gab es in der *Baptist Missionary Society* eine große Veränderung. Das Gründungsmitglied Andrew Fuller, der die Serampore-Missionare immer unterstützt und auch gegen Kritik aus der Missionsgesellschaft verteidigt hatte, starb am 7. Mai 1815.[4] Damit konnten sich schon bisher existierende Spannungen weiter entladen.

Der neu angekommene Yates musste in Serampore erleben, dass die junge Generation nicht so willkommen war, wie er es sich vorgestellt hatte. Er begann mit Sprachstudien, wollte Carey bei seinen Übersetzungen zur Seite stehen, und er heiratete die Tochter von William Grant, die bei den Marshmans aufgewachsen war.[5] Er stellte Fragen nach Verfahrensweisen, die sich in dreißig Jahren entwickelt hatten – und die Alten sahen das als Kritik an ihrer Arbeit.[6] Möglicherweise geriet er auch mit Carey in Streit über die Übersetzungsarbeit: Yates war ein Linguist, der Aristoteles zum Frühstück las,[7] und sich über die bisher bestehenden Sanskrit-Grammatiken hermachte, um sie zu verbessern.[8] Die Eigenwilligkeiten der careyschen Übersetzungen werden ihm nicht entgangen sein.[9] Gleichzeitig hatte er andere Ansprüche als die Gründergeneration. Nach seiner Heirat schrieben Carey, Marshman und Ward in einem Bericht an die Missionsgesellschaft, dass Yates ein eigenes Haus, einen Schuppen und Dienstboten verlange.[10] Yates' Biograph Hoby schreibt über die Schwierigkeiten der jungen Missionare in Serampore:

> „In a family union, like that at Serampore, imperfectly explained, and viewed only at a distance, apart from practical operations, it was not possible to introduce new members who had been strangers to the formation and growth of the original compact."[11]

Der Ton zwischen der Missionsgesellschaft in Bristol und Serampore wurde derweilen ebenfalls rauher. Es ging an der Oberfläche oft um Geld, speziell um die

in so considerable a degree, is preparing you to be a worthy successor of Drs. Carey and Marshman", zit. nach ebd., 27.

[4] Vgl. JC Marshman, *Life II*, 101, und Hoby, 90.

[5] William Grant war 1799 sogleich nach seiner Ankunft in Serampore ums Leben gekommen, und nach dem Tod seiner Frau hatten sich die Marshmans um die Tochter gekümmert. Catherine Grant war also seit ihrer frühen Kindheit in Serampore gewesen und hatte keine Erinnerungen mehr an ihre britische Heimat, vgl. ebd., 78f.

[6] Vgl. ebd., 102f.

[7] Vgl. ebd., 70f.

[8] Vgl. ebd., 82f.

[9] Siehe oben S. 51.

[10] In einem Brief vom 2. April, zit. nach Potts, 24.

[11] Hoby, 102.

Versorgung der neu hinzugekommenen Missionare wie Yates, aber Hoby hat wohl auch Recht in seiner Einschätzung, dass die alte Generation in Serampore so eine eingeschworene Familie geworden war, dass sie sich weder aus England noch von Neulingen dreinreden lassen wollte. Die Gründer hatten durch ihre Arbeit und ihre Entbehrungen ein Werk aufgebaut und ihre Lebenskraft hineingesteckt, und sie wollten die Zukunft auch selbst gestalten.

Auf einer anderen Ebene machte sich der Generationsunterschied ebenfalls bemerkbar: Als Carey, Marshman und Ward nach Indien aufgebrochen waren, war die Mission noch untersagt gewesen und die gesellschaftliche Stimmung deutlich gegen ihre Unternehmung. Die neuen Missionare waren schon von der beginnenden Missionsbegeisterung in der britischen Gesellschaft getragen und mit offiziellen Genehmigungen, die ab 1813 möglich waren, ausgestattet. Diese unterschiedlichen Voraussetzungen belasteten das gegenseitige Verständnis.

1816 eskalierte die Situation: Am 4. September schrieben Carey, Marshman und Ward an die Missionsgesellschaft, dass niemand von der Missionsgesellschaft, weder in England noch in Indien, das Recht habe, über die Missionsstation in Serampore zu verfügen, sondern allein sie selbst und von ihnen persönlich bestellte Treuhänder. Sie hielten es für notwendig, diese Deklaration notariell beglaubigen zu lassen, um sie rechtsverbindlich zu machen.[12] William Yates befand sich zu dieser Zeit in Kalkutta, weil er eine medizinische Behandlung nötig hatte. Er hatte schon vorher unter den Spannungen gelitten und beschloss nun kurzerhand, in Kalkutta zu bleiben und nicht nach Serampore zurückzukehren. Die Serampore-Brüder antworteten ihm darauf, dass sie ihm alles Gute wünschten für eine Missionstätigkeit weit weg von Serampore, wo er viel bessere Übersetzungen machen könne.[13]

Zwei andere junge Missionare, John Lawson (1787-1825) und Eustace Carey (1791-1855, William Careys Neffe) verließen, als sie von Yates' Schritt hörten, ebenfalls Serampore und kamen zu ihm. Sie gründeten eine Schule für ihre finanzielle Versorgung und bauten eine neue Missionsstation auf.[14] Im Folgejahr schlossen sich auch William Adam (1796-1881) and W. H. Pearce (1794-1840) der Gruppe an. Diese baptistischen Missionare standen allesamt in den Zwanzigern ihres Lebens und waren also eine ganze Generation von den alten Serampore-Missionaren und auch von Rammohan Roy entfernt.

[12] Vgl. Hoby, 92f.

[13] Hoby zitiert den Brief: „Choose some station, where while you plant the gospel, you, on the spot, with your talents for translation, can perfect versions of the Scriptures, to which we, from a distance, can only open the way, by a first and incorrect translation", ebd., 99. Die letzte Bemerkung zeigt wohl an, das Yates' Vorstellung, er könne ein gleichberechtigter Korrektor von Careys Übersetzungen werden (vgl. ebd., 71f.), naiv war. Zum Trennungsablauf insgesamt vgl. ebd., 99-102.

[14] Vgl. ebd., 106-108 und Potts, 24.

W. H. Pearce war Drucker,[15] möglicherweise als Nachfolger für Ward geschickt worden. Schnell baute er eine eigene Druckerpresse auf. Die *Union of Baptist Brethren*, wie sie sich jetzt nannten, betonte, dass sie nicht in Konkurrenz mit Serampore treten wolle, aber eine einfache Presse für kleine Traktate brauche.[16]

Sie bauten ebenfalls *native chapels* in Kalkutta[17] und zogen sich aus der Predigtstätte in Bow Bazaar zurück, die Serampore gehörte.[18] Die Missionen entfremdeten sich zunehmend voneinander und wurden getrennte Zweige. Die Kälte wurde besonders greifbar, als sich beide Gruppen bei einem Notar treffen mussten, um ein Erbe zu verhandeln, das ein englischer Erblasser der Mission in Bengalen hinterlassen hat. Man blieb formell freundlich und distanziert.[19]

Der Ablauf ist hier in dieser Ausführlichkeit dargestellt, weil in der Forschungsliteratur oftmals Unklarheit darüber besteht.[20] Die *Precepts* wurden nicht in Serampore gedruckt, sondern von der *Union of Baptist Brethren* in Kalkutta, die mit Serampore verfeindet und davon getrennt war. Die *Union of Baptist Brethren* hielt Rammohan auch noch bei den Folgeschriften *Appeal* und *Second Appeal* die Treue, und erst, als ihre eigene Rechtgläubigkeit bezweifelt wurde, schloss sie ihre Presse für ihn.

Die Rolle von William Yates, an dessen Biographie sich dieser Abschnitt orientiert, ist auch deshalb wichtig, weil er der erste baptistische Missionar war, der zu Rammohan Roy Kontakt aufbaute.

3.1.2. Kontakte zwischen Rammohan und den Baptisten

Nach seiner Ankunft in Kalkutta im Frühling 1815, berichtete William Yates das erste Mal in einem Brief vom 25. Oktober über den gelehrten Brahmanen, den er (wohl im Sommer) getroffen hatte:

---

[15]Vgl. Hoby, 114.

[16]Ebd., 130f.

[17]Ebd., 116-118.

[18]Ebd., 127.

[19]Ebd., 128f.

[20]So zum Beispiel bei Sen, der in Bezug auf den *Final Appeal* schreibt: „the Serampore missionaries refused to print his works anymore“, Sen, 85. Singh trennt ebenfalls nicht zwischen den Gruppen und spekuliert darüber, ob die Serampore-Missionare den Druck selber übernahmen, um die *Precepts* leichter „abschießen“ zu können: „they would be in a better position to ‚kill‘ the book before it could find wide circulation“ Singh, 223. Umso überraschender dann, dass sie erst nach zwei weiteren *Appeals* gegen sich selber den weiteren Druck verbieten, vgl. ebd., 240! Richtig hingegen die Darstellung bei RS Sugirtharajah, *Asian Hermeneutics*, 33, Anm. 6, der sich auf Potts, 235, Anm. 4 bezieht. Ebenso richtig Killingley, *Rammohun*, 139, Anm. 15.

> „I visited a learned Brahman; he understands something of Latin, Greek, and the mathematics; he also speaks English fluently. I conversed with him more than two hours on subjects relating to religion. I endeavoured to refute his ideas relative to the eternity of matter, and his objections against the Bible. He expressed himself as very thankful for my visit, wished to know where I lived, and promised to come and see me. He is a rich man, and says it is his intention to go to England, and study at one of the Universities. He despises the present system of the Hindoo religion. He has studied the Koran, and says that it is no better. He is bewildered, and questions whether any religion can be right, though he acknowledges, as far as he knows, that the Christian religion is superior to any other. I pray that the Lord may open his eyes to understand, and his heart to receive the words of life!“[21]

Paradigmatisch ist für den Missionar Yates, dass er großes Interesse am Christentum und lange religiöse Gespräche als Zeichen dafür ansieht, dass sich jemand auf dem Wege zur Konversion befindet. Zudem erscheint Rammohan als ein Mensch auf der Suche, der von keiner Religion überzeugt ist, obwohl er sich zu dieser Zeit schon mitten in der Ausarbeitung des *Vedāntasāra* befunden haben müsste und bestimmt auch seine Diskussions- und Religionsgesellschaft *Atmiya Sabha* schon existierte.[22]

Gleichzeitig scheint hier eine Freundschaft entstanden zu sein, und der Kontakt wurde fortgeführt. Yates stellte seine neue Bekanntschaft Eustace Carey vor, und man begann, sich gegenseitig zu besuchen.

> „Ram Mohan Roy, the rich and learned native, has engaged to come and see me at Serampore. I think his inquiries are blessed to the gradual enlightening of his mind. I generally call upon him when I go to Calcutta; he is kind and friendly, and exceedingly glad to converse on religious subjects.“[23]

Die *Periodical Accounts XXXI* aus Serampore vom Sommer 1816 zitieren wieder einen Brief von Yates:

> „I was introduced to him [d. i. Rammohan Roy] about a year ago: before this, he was not acquainted with any one who cared for his soul.

[21]Brief von Yates vom 25. Oktober 1815, zit. nach Hoby, 165f.
[22]Vgl. Collet, 68, und Sen, 66f.
[23]Brief von Yates von 1816, zit. nach Hoby, 166.

> Some time after, I introduced Eustace Carey to him, and we have had repeated conversations with him. When I first knew him, he would talk only on metaphysical subjects, such as the eternity of matter, the nature and qualities of evidence, &c. but he has lately become much more humble, and disposed to converse about the gospel. He has many relations, Brahmuns, and has established religious worship among them. He maintains the unity of God, and hates all the heathen idolatries. He visited Eustace lately, and stayed to family-prayer, with which he was quite delighted. Eustace gave him Dr. Watts's Hymns: he said he would treasure them up in his heart. He has been at Serampore once, and has engaged to come and see me in he course of a few weeks. He has offered Eustace a piece of ground for a school."[24]

Yates war wirklich der erste, der in missionarischer Absicht auf Rammohan Roy zutrat *(„he was not acquainted with any one who cared for his soul")*. Die jungen Missionare schaffen es, ihn auf das Thema des Evangeliums zu lenken, weg von der Metaphysik. Die *Atmiya Sabha* taucht auf *(„has established religious worship")*, und das Stichwort von der Einheit Gottes fällt. Die Frömmigkeit in den Familien der Missionare scheint Rammohan nahezugehen, und er verspricht ihnen Unterstützung für ihre Bildungsvorhaben.[25]

Rammohan selbst berichtet 1823 im *Final Appeal* im Rückblick über einen Besuch in Serampore, und die Art, wie er ihn beschreibt, legt nahe, dass es nicht viele Besuche des Hindus in der Missionsstation gab:

> „On one occasion particularly, when on a visit to one of the reverend colleagues of the Editor, at Serampore, long before the time of these publications, I discussed the subject, with that gentleman, at his invitation; and then fully manifested my disbelief of this doctrine [of the trinity], taking the liberty of examining successively all the arguments he, from friendly motives, urged upon me in support of it" (§457).

In Rammohans Rückblick von 1823 war der Besuch von einer freundlichen theologischen Diskussion mit Yates (oder Eustace Carey) geprägt, und er hat damals schon deutlich klargemacht, dass er der Dreieinigkeitslehre, die ihm offensiv angetragen wurde, nicht zustimmen konnte.

---

[24] Yates in einem Brief vom August 1816, zit. in BMS, *Periodical No. XXXI*, 108f.

[25] So hat er es später auch gemacht, als Alexander Duff einen Platz für eine Schule suchte, vgl. Collet, 280f.

Aus den *Periodical Accounts XXXI* stammt die längste und ausführlichste Beschreibung Rammohans durch Missionare aus dieser Zeit:

> „Rama-Mohuna-Raya, a very rich Rarhee Brahmun of Calcutta, is a respectable Sanskrit scholar, and so well versed in Persian, that he is called Mouluvee-Rama-Mohuna-Raya: he also writes English with correctness, and reads with ease English mathematical and metaphysical works. He has published in Bengalee, one or two philosophical works from the Sungskrita, which he hopes may be useful in leading his countrymen to renounce idolatry. Europeans breakfast at his house, at a separate table, in the English fashion; he has paid us a visit at Serampore, and at a late interview, after relating an anecdote of Krishna, relative to a petty theft by this god, he added, ‚The sweeper of my house would not do such an act, and can I worship a god sunk lower than the man who washes my water-closet?' He is at present a simple theist, admires Jesus Christ, but knows not his *need* of the atonement. He has not renounced his cast, and this enables him to visit the richest families of Hindoos. He is said to be very moral; but is pronounced to be a most wicked man by the strict Hindoos."[26]

Rammohan Roy wird den englischen LeserInnen vorgestellt als intellektueller indischer Universalgelehrter – und damit als Primärziel für die Bekehrung. Dass die EuropäerInnen in seinem Haus frühstücken, aber an separatem Tisch, soll geschulten LeserInnen der Missionarsliteratur anzeigen, dass er die Kastenzugehörigkeit nicht abgeworfen hat, aber schon etwas locker geworden ist. Das Zitat über die Krishna-Anekdote ist oben schon verhandelt: Die Missionare zeigen an, dass er mit ihnen auf einer Linie ist, was den Polytheismus angeht. Nach all der Bewunderung für die Person wird aber die religiöse Evalution angehängt: Er ist momentan (!) ein einfacher Theist, der die Versöhnung durch Christus nicht kennt.

Aber bei der Beschreibung Rammohan Roys bleiben die Missionare nicht stehen. Sie hängen in der Fußnote fast den ganzen Text der Einleitung zum *Abridgment of the Vedant* an, bringen also ein großes textliches Originalzitat, um die Verachtung und Verurteilung der „Götzenverehrung" *(Idolatry)* aus dem Munde eines Hindus selbst darzustellen.

In William Yates' Biographie steht, dass Yates nach seiner Ankunft bald mit der Erstellung und Zusammenstellung der Texte für die *Periodical Accounts* betraut wurde.[27] Es ist nicht zu viel spekuliert, dass Yates auch diese Abschnitte über

[26] BMS, *Periodical No. XXXI*, 106f.
[27] Vgl. Hoby, 76.

Rammohan Roy ausgewählt und redigiert hat. Die Spur der positiven Beziehung zwischen den Missionaren und Rammohan führt auch hier auf Yates zurück.

In der Forschungsliteratur liest man oft, dass vor den *Precepts* ein freundschaftliches Verhältnis zwischen Rammohan und den Missionaren in Serampore bestanden habe.[28] Bei genauer Betrachtung der Quellenlage muss jedoch festgestellt werden: Es wird nur bezeugt, dass Rammohan Roy Kontakte und freundschaftliche Gespräche zur *jüngeren Generation* der Serampore-Missionare hatte. Genannt werden William Yates und Eustace Carey, und die gehörten zu denjenigen, die 1816 Serampore verließen, um sich in Kalkutta ihre eigene Mission aufzubauen. Diese Freundschaft hielt auch noch über die Veröffentlichung der *Precepts* und über den beginnenden Streit mit Marshman hinaus.

Von echten freundschaftlichen Kontakten und Gesprächen mit Marshman, Carey und Ward gibt es in den vorliegenden Quellen keine Spur.[29] Aus Rammohans Erinnerung an seinen Besuch in Serampore muss man sogar schließen, dass Rammohan speziell mit Joshua Marshman kein Wort gewechselt hat: Er wundert sich nämlich darüber, wie Marshman nicht wissen konnte, dass er der Dreieinigkeit ablehnend gegenüberstehe – habe er doch mit Marshmans Kollegen ausführlich darüber diskutiert. Wenn er auf diese Weise darstellt, dass Marshman von den anderen Missionaren über ihn Bescheid hätte wissen müssen, dann heißt das auch, dass Marshman kein direktes Gespräch mit Rammohan hatte.

Rammohan im *Friend of India*. Der *Friend of India*, der ab 1818 in Serampore zunächst monatlich erschien, erwähnte Rammohan Roy das erste Mal im Dezem-

[28] So z. B. Sen, der schreibt: „Prior to the outbreak of this controversy, Rammohun had maintained quite friendly relations with missionaries. […] Rammohun personally knew Baptist missionaries, like William Carey (1761-1834), Joshua Marshman (1768-1837), Rev. Alexander Duff (1806-78) of the Scottish Presbyterian Mission, and the Lord Bishop of Calcutta, Bishop Middleton“, Sen, 84. Damit mischt er freilich alle möglichen christlichen Kontakte zu allen Zeiten zusammen und übergeht gerade seinen Hauptkontakt Yates. Auch Samartha geht selbstverständlich von Freundschaft zwischen Rammohan, Carey und Marshman aus, vgl. Samartha, 23.

[29] Killingley verweist auf Ajit Kumar Ray, *The Religious Ideas of Rammohun Roy*, 1976, der in den Memoiren von Harriet Newell gefunden haben will, dass diese in William Careys Haus am 18. Juni 1812 einen Mann namens Ram-Mo-Hund getroffen habe. Weil sie ihn als Christen bezeichnete, haben Ray und Killingley spekuliert, dass Rammohan Roy schon so christlich wirkte, dass es zu diesem Irrtum kam. (Vgl. Killingley, *Rammohun*, 6, mit Verweis auf Ray, 47, Anm. 2.) Ein Blick in Harriet Newells Originaltext, ein postum veröffentlichtes Tagebuch, zeigt, dass hier eine Verwechslung vorliegen muss: Sie schreibt „This morning we saw some of the native Christians. Ram-Mo-Hund was one. They cannot talk English.“ (Newell, 144.) Dies kann wohl kaum eine Beschreibung Rammohan Roys sein, der damals schon acht Jahre für John Digby und die Ostindien-Kompanie gearbeitet hatte. Tatsächlich wird in den *Periodicals* manchmal ein „Ram-mohun“ erwähnt, der in Nagpore für die Missionare gearbeitet hat, vgl. z. B. BMS, *Periodical No. XXXII*, 219f.

ber 1818 zum Thema Witwenverbrennung. Im November hatte Rammohan seine erste Kampfschrift gegen die Witwenverbrennung in Form eines schriftgelehrten Dialoges veröffentlicht.[30] Der *Friend of India* drückt große Freude darüber aus, dass von einem Hindu nun ein Text zu dieser Frage erschienen ist, zitiert mehrere Passagen aus Rammohans Schrift und folgt im Ganzen seiner Argumentation, dass die Witwenverbrennung durch die Schriften der Hindus nicht vorgeschrieben sei. Bei dieser Gelegenheit werden auch Rammohans frühere Schriften positiv erwähnt.[31] In der Nummer XV vom Juli 1819 geht es um dasselbe Thema Witwenverbrennung, und wieder wird darauf hingewiesen, dass dieser Brauch nicht den Schriften entspreche, wie Rammohan Roy schon bewiesen habe.[32] Im Oktober wird eine Gegenschrift gegen Rammohan besprochen, die die Witwenverbrennung verteidigte, und die Herausgeber schreiben, dass sie sich schon auf Rammohans gelehrte Antwort freuen.[33]

Der einzige Artikel im *Friend of India*, der außerhalb des Themas der Witwenverbrennung und vor den *Precepts* auf Rammohan Roy eingeht, ist eine Rezension der Schrift von Deocar Schmid, *Do the Christian Scriptures or the Veda's contain a Divine Revelation?* Sie war ein kritischer Angriff auf Rammohan Roys Darstellung, die Veden enthielten einen monotheistischen Begriff von Gott. Der *Friend of India* lobt Schmid für seine Kritik an Rammohan Roy und hofft, dieser werde sie sich zu Herzen nehmen:

> „The careful perusal of this letter we would earnestly recommend to Rama-mohuna-raya, whom we highly esteem for his courageous opposition to error and corruption of manners, as far as it has extended, and should rejoice to see him make the word of God, ‚the man of his counsel.'"[34]

In Serampore beobachtete man Rammohans Kampf gegen die Witwenverbrennung mit Anteilnahme und Freude, aber seine Darstellung des Hinduismus als

[30] Rammohan, *EW II*, 321ff.; Collet datiert das Erscheinen der englischen Ausgabe auf November 1818, vgl. Collet, 90.

[31] „Viewing as we do, therefore, this horrid system as destructive both to public happiness, and to domestic enjoyment, we hail with lively satisfaction, a pamphlet recently published by a Hindoo on this subject. A learned native, already well known among our contrymen by his luminous examination of the Hindoo theology and philosophy, has printed and widely circulated a tract", *FI MS 1818*, No. VIII, 304f.

[32] *FI MS 1819*, No. XV, 329.

[33] Ebd., No. XVIII, 483f. Diese Antwort hat Rammohan dann auch gegeben: *A Second Conference Between an Advocate for and an Opponent of the Practice of Burning Widows Alive (1820)*, Rammohan, *EW II*, 333ff.

[34] *FI MS 1819*, No. XVI, 372f.

ursprünglich monotheistische Religion wollte man nicht übernehmen. Darauf geht der *Friend of India* aber erst ein, als er von einem anderen Missionar, Deocar Schmid, dazu angestoßen wurde.

3.1.3. Deocar Schmid: Die enttäuschende Suche nach dem indischen Luther

Eigentlich wurde die Diskussion im *Friend of India* nicht von Joshua Marshman begonnen, sondern von Deocar Schmid, der eine Rezension der *Precepts* an die Redaktion schickte, die unter dem Pseudonym „A Christian Missionary" von Marshman veröffentlicht und durch einen eigenen Text ergänzt wurde. Vorher hatte sich Schmid mit Rammohan Roys Hinduismus-Verständnis kritisch auseinandergesetzt. Wer war nun dieser Deocar Schmid, und was verband ihn mit Rammohan Roy?

Deocar Schmid (1791-1828) war ein deutscher lutherischer Missionar, der sich der anglikanischen *Church Mission Society* angeschlossen hatte und ihn ihrem Auftrag in Indien war.[35] Schmid wurde 1791 in Lobeda bei Jena geboren als Sohn des dortigen Pfarrers. Er beschrieb später eine gute christliche und herzliche Erziehung durch seine Eltern. 1803 kam er auf die Domschule nach Naumburg und 1808, mit 17 Jahren, ging er nach Jena, um dort Theologie zu studieren. In späteren Texten beschrieb er lebhaft den inneren Kampf, den er führen musste, weil in der dortigen Theologie Rationalismus und Supranaturalismus miteinander rangen.

> „Die Gründe für beide Denkungsarten stellten sich mit aller ihrer Stärke vor meine Seele. Bald neigte ich mich auf diese, bald auf jene Seite. Nur Das stand bei mir, daß ich kein praktischer Theolog werden wollte, wenn ich mich nicht von der Göttlichkeit der Bibel überzeugen könnte."[36]

Wie viele junge Theologen damals begann er nach dem Studium als Hauslehrer, zunächst in Wölfis, dann in Königsberg. Reisebeschreibungen weckten auch in ihm den Drang, in die Welt hinauszuziehen und als Missionar das Angenehme mit dem Nützlichen zu verbinden, und um ein „Wohlthäter der Menschheit zu werden", wie er schrieb.[37] Er bewarb sich bei der anglikanischen *Church Missionary Society*, wurde angenommen und brach im Frühjahr 1815 nach London auf.

[35] Die Lebensdaten des folgenden Abrisses finden sich in Schmidt, Carl Christ. Gottlieb, *Kurzgefaßte Lebensbeschreibungen der merkwürdigsten evangelischen Missionare. Nebst einer Uebersicht des gegenwärtigen Zustandes des Christenthums in Ostindien und seiner Verbreitung daselbst und in den übrigen Ländern durch die evangelischen Missionen*, Zweites Bändchen, Leipzig 1838, 119-155.

[36] Zit. nach ebd., 120f.

[37] Zit. nach ebd., 122f.

In England hatte er ein Erweckungserlebnis und schrieb von da an in seinen Briefen nach Hause ausführlich von seiner Wiedergeburt im Glauben, die alle seine Zweifel beseitigt habe. Seine Texte enthalten typische Merkmale von Erweckungsspiritualität: Das Wissen um die tiefe eigene Verdorbenheit, die Reinigung des Herzens von allen Sünden durch persönliches Glaubenserleben, Versöhnung mit Gott und tiefe Glaubensgewissheit.[38] Gleichzeitig wandte er sich gegen die rationalistische Theologie an den deutschen Universitäten, die alles tue, um in den jungen Theologen „das Herz für alles Göttliche und Himmlische zu erkälten."[39]

> „Anstatt das Gemüth des Jünglings durch Vorhaltung der Wunder, die das Christenthum von jeher gewirkt hat, zu ähnlichen Thaten zu entflammen, wird vielmehr Alles gethan, um die Heroen des Glaubens, z. B. die christlichen Märtyrer, in einem solchen Lichte darzustellen, daß sie nicht besser, sondern, wo möglich, schlechter sind als sie selbst".[40]

Als Lektüre für Theologen schlug er nunmehr Luther, Melanchthon, Paul Gerhard, Spener, Francke, Freylinghausen und Arndt vor.[41]

Er forderte seine Geschwister auf, zu ihm zu kommen, und hatte damit auch Erfolg bei seinem älteren Bruder Bernhard, der mit ihm dann nach Indien gehen sollte. Im Frühjahr 1817 verließen Deocar Schmid, seine Frau Marie geb. Rönneberg, die er in London kennengelernt hatte, und Bernhard Schmid Europa. Am 3. August kamen sie in Madras an, wo ein anderer deutscher Missionar der *Church Missionary Society*, Rhenius, stationiert war. Ihm zuliebe blieben sie in Madras für einige Zeit, feierten dort das Reformationsjubiläum und waren bei der Gründung der dortigen Bibelgesellschaft anwesend.[42]

Im Herbst 1818 zog Deocar mit seiner Frau weiter nach Kalkutta, weil er dorthin gerufen wurde. Er sollte dort eine theologische Zeitschrift herausgeben helfen, die für Missionare und christliche Geistliche in Südasien gedacht war.[43] Dazu kam es zwar nicht, aber es tat sich etwas anderes auf: Zunächst wurde seine Frau Marie von einem christlichen Waisenhaus in Kalkutta angestellt, in dem eine Lehrerin und Erzieherin für Mädchen fehlte, und dann wurde Deocar Schmid selbst Kaplan und Seelsorger und schließlich Vorsteher des Hauses.[44]

---

[38] Vgl. Schmidt, 123-125.
[39] Ebd., 126.
[40] Ebd.
[41] Vgl. ebd., 129.
[42] Vgl. Fortgesetzte Nachrichten, 867-874.
[43] Vgl. ebd., 880.
[44] Vgl. Schmidt, 140f. und 154.

Mit Deocar Schmid kam ein Missionar nach Kalkutta, der zusätzlich zu seiner überzeugten Sendung an die Heiden einen starken konfessionalistischen Zug mitbrachte. Er schreibt an einer Stelle, dass er den Plan hege, alle Christen im Orient zur Gemeinschaft zusammenzurufen. Er wolle dafür eine Schrift schreiben und sich an diese christliche Öffentlichkeit wenden. Der Inhalt der anvisierten Schrift sollte die Christen aufrufen, von ihren „spitzfindigen Unterscheidungslehren" und „äußere[n] Cärimonien und Gebräuche[n]" abzulassen, und allein auf „den einzigen Heiland und Fürsprecher, Jesum Christum zu bauen."[45] Die abzusehende lutherisch-erweckliche Prägung dieser Schrift hätte die Einigung wohl verhindert. Zudem nimmt er ausdrücklich die katholischen Christen von dieser Einigung aus – für sie sei die Schrift nicht bestimmt, es sollten vielmehr ihre Irrtümer darin aufgezählt werden.

Hochinteressant ist seine Beschreibung der Katholiken in Madeira, denen er auf dem Weg nach Indien begegnet. Dem ersten katholischen Priester schenken die Missionare ein Neues Testament, „das er vielleicht noch nie gesehen hatte", und sie hoffen, dass das Büchlein ihn „aus der Sclaverei der Sünde und des Papstthums erlösen" könne.[46] Bei der Beschreibung der Bevölkerung und eines Trauergottesdienstes greift Schmid auf ganz ähnliche sprachliche Mittel zurück, wie sie Missionare auch bei der Beschreibung der Hindus benutzten:

> „Alles, was wir in dieser Stadt sahen, zeigte an, daß das Papstthum in seiner ganzen Finsterniß und Sittenlosigkeit hier herrsche, und das Volk in der größten Unwissenheit und Rohheit gefangen hält. Wir hatten Gelegenheit, ein Leichenbegräbniß mit anzusehen, was in einer dem sogenannten heiligen Franciscus geweihten Kirche gehalten wurde. Der Anblick der abscheulichen Gesichter von ungefähr 20 Franciskanermönchen, welche die Leiche begleiteten, die gefühllose und unehrerbietige Weise, in welcher sie ihren lateinischen Gesang ableierten, die vielen läppischen Ceremonieen, welche dabei verrichtet wurden, das Niederknieen vor dem Bilde der Maria – alles dies machte einen sehr melancholischen Eindruck auf uns."[47]

Diese Urteile wurden nach wenigen Stunden Aufenthalt gefällt – und sie sind wohl nur zu begreifen, wenn man in Rechnung zieht, dass Schmid auf ein ganzes Repertoire konfessionalistischer und kolonialistischer Rhetorik zurückgreifen kann, um das Fremde, was er hier auf dieser christlichen Insel sieht, einzuordnen. Ganz

[45] Fortgesetzte Nachrichten, 906.
[46] Schmidt, 134.
[47] Ebd., 134f.

ähnlich sind seine Beschreibungen der armenischen Kirche, die er in Madras kennenlernt, und die sich auch „von der Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, die das Evangelium fordert“[48], mindestens soweit entfernt habe, wie die katholische.

Für den Lutheraner war das 300. Jubiläum der Reformation 1817 ein ganz besonderer Anlass, den er in Madras beging.[49] Deocar Schmids großes Interesse an Rammohan Roy als „Reformator Indiens“ steht in diesem Kontext. Schon von Madras aus beobachtet er ihn und schreibt in einem Brief vom 10. August 1818 nach Halle, dass viele neue Sekten im Hinduismus gegründet würden, und:

> „Bey weitem die wichtigste dieser Secten hat einen reichen und gelehrten Brahmaner zu **Calcutta**, Namens **Ram Mohun-Roy** zum Stifter. Dieser merkwürdige Mann zeichnet sich durch Geistesbildung und Gelehrsamkeit vor seinen Landsleuten außerordentlich aus. [...] Er behauptet, daß die Hindu's von ihrer ursprünglichen Religionslehre, so wie sie in ihren alten Religionsschriften enthalten ist, ganz abgewichen wären, und an die Stelle des Glaubens an **einen** Gott, der darin gelehrt wird, eine schändliche Vielgötterey und einen sehr verächtlichen Aberglauben eingeführt hätten [...]. Er kündigt sich als denjenigen an, der seine Landsleute zu ihrer ursprünglichen reinen Religion zurückführen wolle; und ist daher sehr eifrig beschäftigt, seine Lehre, die er für die Lehren der **Veda's** und der **Vedanta** ausgiebt, sowohl durch mündliche Vorträge und Unterredungen, als auch durch Schriften in Bengalischer, Hindostanischer und Persischer Sprache, in Indien zu verbreiten.“[50]

Schmid berichtet auch über die *Atmiya Sabha*, die er korrekt mit „freundschaftlicher Gesellschaft“[51] übersetzt. Sie soll 500 Mitglieder haben und einen bildlosen Gottesdienst feiern. Diese Gesellschaft sei noch im Kastenwesen verankert, aber Rammohan Roy wolle es auflösen, wenn er noch mehr einflussreiche Personen überzeugt habe. Schmid hat sogar Gerüchte gehört,

> „daß [Rammohan Roy] die Absicht habe, durch die Taufe sich öffentlich zum Christenthum zu bekennen, und daß er sich nachher mit mehrern seiner Freunde nach England begeben werde, um sich

[48] Fortgesetzte Nachrichten, 867.
[49] Vgl. ebd., 872.
[50] Ebd., 885f.
[51] Vgl. ebd., 887.

> auf den dortigen Universitäten einige Jahre lang dem Studium der Europäischen Gelehrsamkeit zu widmen.“[52]

Für diese Information möchte er sich allerdings nicht verbürgen. Dass Rammohan damals den Plan verfolgte, England zu besuchen, hatte er z. B. auch Yates anvertraut.[53] Darüber, dass Rammohan sich taufen lassen wollte, gibt es keine andere Quelle – ein Gerücht unter Missionaren.

Auch Rammohan Roys Schrifttum beobachtet Schmid von Madras aus. Er gibt Zusammenfassungen des *Abridgment* und will diese und die anderen Übersetzungen Rammohans sammeln und nach Europa schicken, damit eine Gesamtausgabe daraus werden kann.

Gleichzeitig hat er schon in Madras kritische Punkte anzumerken:

> „Ich glaube nemlich, daß in diesen Büchern [d. i. Veda und Vedānta] nicht Monotheismus, sondern Pantheismus enthalten ist; welches System ich für den gefährlichsten unter allen Feinden des Evangeliums halte.“[54]

Diese These entwickelte er weiter in einem langen Brief, den er 1818 an Rammohan Roy von Madras aus schickte.[55] In diesem Brief gab er zu, dass er noch niemals vedische Schriften im Original gelesen habe und auch Sanskrit nicht verstehe. Sein Verständnis habe er aus den Schriften von William Jones. Darin habe er bisher nur gefunden, dass Veden und Vedānta die Existenz eines höchsten Wesens lehrten, das nicht von von der Welt getrennt sei,[56] sondern im pantheistischen Sinne in ihr aufgehe. Ein Pantheismus, bei dem Gott in der Welt aufgeht und kein freier Schöpfer ist, sei aber letztendlich nur eine Art von Atheismus.[57] In Veden und Vedānta sei kein moralischer Gottesbegriff zu finden und kein Gott, der freien Willen, Gerechtigkeit, Gnade, Wahrheit, Heiligkeit verkörpere, sondern nur philosophische Attribute wie Unendlichkeit, Ewigkeit, Unsichtbarkeit, Allmacht, Allwissenheit usw. habe.[58]

---

[52] Fortgesetzte Nachrichten, 887.

[53] Siehe oben S. 111.

[54] Fortgesetzte Nachrichten, 887.

[55] Er hat ihn später unter dem Titel *Do the Christian Scriptures or the Védas contain a Divine Revelation?* veröffentlicht.

[56] „From all which I have hitherto read and heard of the doctrines of the Védas, I cannot but conclude, that they do not teach the existence of one Supreme Being, *distinct from the world;* the creator, preserver, and moral governor of the world“, Schmid, *Christian Scriptures*, 6.

[57] Ebd., 5f.

[58] Ebd., 7.

Obwohl der Pantheismus verführerisch sei und auch von mehreren europäischen Philosophen vertreten werde, sei er doch vom echten Theismus jeglicher Religion geschieden, denn wenn der Mensch kein von der Gottheit getrenntes Wesen sei, würde aller Unterschied zwischen richtig und falsch aufhören und es gebe auch keinen freien Willen mehr.[59]

Rammohan hatte in seiner Darstellung des hinduistischen Gottesbegriffes den Akzent klar in Richtung eines persönlichen Schöpfergottes verschoben und war damit vom klassischen Advaita Vedānta nach Śaṅkara abgewichen.[60] Deocar Schmid hat das wahrgenommen und richtig diagnostiziert. Er lobt Rammohan für die Entfaltung eines theistischen Gottesbegriffes mit einem Gott, der von der Welt geschieden ist, bezweifelt aber, dass sich eben dieser Gott in den Veden finden lässt. Das heißt: Rammohan ist auf der Spur des richtigen Gottes, sucht aber in den falschen Schriften!

> „Being thus persuaded of the falsity, impiety, and pernicious tendency of the system of Pantheism, I was rejoyced to perceive from what I have hitherto seen of your writings, that you do not follow this system, but that you strenuously assert the unity of God as a Being *distinct from the world*, and that important distinction between the Creator and the creature, which is one of the fundamental principles of all true religions“[61].

Am Ende geht Schmid noch auf den von Rammohan in seiner Einleitung zu den Kena-Upaniṣads beklagten Widerstreit zwischen Vernunft und religiöser Tradition ein. Rammohan hatte darin die Lösung vorgeschlagen, dass beide Lichter sich gegenseitig ergänzen und korrigieren sollten.[62] Schmid hat eine einfachere Lösung: Die Vernunft habe nur die Aufgabe, die wahre und echte Offenbarungsschrift herauszufinden und ihren Sinn zu begreifen – dann könne man dieser echten Offenbarung kritiklos folgen.[63]

Schmid schloss den Brief mit dem Segenswunsch an Rammohan Roy, der Heilige Geist möge ihn in aller Wahrheit leiten.[64] Bei aller missionarischer Entschiedenheit

[59] „No creature can have a free will, without being possessed of an individuality of being; and because, in this case, all desires and actions, would be but the necessary consequence of the necessary energy of the Mahān Átma“, Schmid, *Christian Scriptures*, 8.

[60] Siehe S. 83.

[61] Schmid, *Christian Scriptures*, 9.

[62] Zitiert oben S. 92.

[63] Vgl. Schmid, *Christian Scriptures*, 23f.

[64] Vgl. ebd., 24.

und Überzeugtheit von der Richtigkeit der biblischen und christlichen Überlieferung versuchte er in seinem Brief ernsthaft, mit Rammohan in einen gelehrten Diskurs über die Wahrheit der Schrift einzutreten. Er sah wohl in ihm einen Mann, der das Potenzial zum „Reformator" Indiens hatte, in seiner Streitbarkeit und Wahrheitsliebe.[65] Vielleicht benötigte es nur ein behutsames Vorgehen und einen argumentativ schlüssigen Beweis, um ihn auf die Spur der echten Offenbarungsschriften zu lenken.

Rammohan Roy antwortete auf Schmids Brief nicht. Weder auf den eigentlichen Brief, noch auf die spätere Veröffentlichung des Briefes von 1819. Als Schmid im Herbst 1818 nach Kalkutta kam und ihn aufsuchte, erlebte der Missionar eine herbe Enttäuschung, über die er in seinen Mitteilungen nach Halle berichtete:

> „Er erklärte bey unserer ersten Zusammenkunft in Calcutta, (nachdem er sich wegen der Nichtbeantwortung meines Briefes, mit der Besorgnis entschuldigt hatte, daß seine wahren Gesinnungen dadurch seinen Landsleuten früher, als er es wünsche, hätten bekannt werden können,) daß die Veda's keine göttliche Offenbarung wären; daß Vyasa es vergebens versucht habe, sie in Uebereinstimmung mit einander zu bringen; und daß nur der achte Theil derselben reine Begriffe von Gott enthalte. Er habe seine Ueberzeugung von ihrer Göttlichkeit nur vorgegeben, um mit seiner monotheistischen Lehre Eingang bey seinen Landsleuten zu finden."[66]

Kurz: für Schmid entpuppte sich der Wahrheitssucher als Scharlatan. Er versuchte, Rammohan von der Unmoral dieses Vorgehens zu überzeugen, es gelang ihm jedoch nicht, wie er berichtete. Im Folgejahr veröffentlichte er den Brief mit der Bemerkung, er habe seine Meinung über Rammohan Roys religiöse Gesinnung geändert, seit er den Herrn persönlich getroffen habe – jedoch seine Einstellung zu den Veden habe er nicht geändert.[67]

Bei der Bewertung dieses Berichtes ist zu beachten: Rammohan benutzte die Begriffe „Veda" und „Vedānta" praktisch untereinander austauschbar. Heute bezeichnet man mit Vedānta nur die Upaniṣaden, die Endkapitel der Veden, und

[65] Er benutzte im Titel seiner Mitteilungen nach Halle auch den Begriff „Reformator", und bezeichnete ihn als einen „vor einigen Jahren aufgetretenen Reformator[…] des jetzigen indischen Religionssystems", Schmid, *Mitteilungen*, 2.

[66] Fortgesetzte Nachrichten, 923.

[67] „My opinion respecting the religious sentiments of Rammohun Roy may have been corrected in consequence of the personal intercourse which I have had with this gentleman since my arrival in Calcutta", Schmid, *Christian Scriptures*, iii.

ihre Philosophie, die deutlich jüngeren Ursprungs sind als der Rest der Texte.[68] Sie bringen die philosophische Spekulation, auf die sich Śaṅkara, Rammohan Roy und die anderen Vedānta-Schulen beziehen. Wenn Rammohan gegenüber Schmid äußerte, dass nur ein kleiner Teil der Veden reine Begriffe von Gott enthalte, dann meinte er vermutlich die Upaniṣaden, die er übersetzte und verbreitete. Später, aus seiner Londoner Zeit, ist bezeugt, dass er die Beschäftigung mit den Veden als ganze für unersprießlich hielt – man solle sich interessanteren Dingen zuwenden, beschied er dem deutschen Orientalisten Friedrich Rosen.[69]

In dieser Diskussion stoßen zwei Schriftverständnisse aufeinander, die dann in der Diskussion um die *Precepts* vollends in Konflikt geraten sollten. Welche Rolle sollte die Vernunft spielen im Verhältnis zur schriftlichen Tradition? Für Deocar Schmid sollte die Vernunft des Menschen lediglich die wahre Offenbarung finden, auch das in Zusammenwirken mit dem Heiligen Geist. Kritik an der so gefundenen Schrift wiederum war unmöglich, denn sie war von Gott. Für Rammohan Roy waren Vernunft und schriftliche Tradition aufeinander bezogen und ineinander verschränkt. In einer unübersehbaren, nicht kanonisierten schriftlichen Tradition, wie sie der Hinduismus darstellte, brauchte es Vernunftkriterien, um die Spreu vom Weizen zu trennen. Ein Inspirationsbegriff, wie er dem Christen Schmidt vorschwebte, war dazu nur hinderlich. Aus der Masse der Schriften waren die relevanten Elemente zu extrahieren, eben die, die einen „reinen Gottesbegriff" lehrten. Dazu war die Vernunft unerlässlich.

Aus der Sicht Schmids wiederum war jemand, der mit Vernunftkriterien die besten Schriften herauspickte, um sie den Menschen als Offenbarungstexte zu präsentieren, mehr ein Scharlatan als ein Wahrheitssucher.[70]

Auf einer weiteren Ebene sind die Berichte und Stellungnahmen Schmids über Rammohan Roy und seine Schriften ein anschauliches Beispiel dafür, wie Europäer Phänomene, die sie in der für sie neuen Welt beobachteten, in ihre mitgebrachten Wahrnehmungsmuster einordneten – so wird Rammohan in die Muster „Reformator" und „Luther" eingefügt und mit ihrer Hilfe interpretiert.

[68]Die Ursprünge der Veden werden auf ca. 2000 v. Chr. datiert, die Upaniṣaden auf 800 bis 500 v. Chr., vgl. Hamilton, 108.

[69]Vgl. Müller, 39.

[70]In seinem Bericht an die *CMS* hat Schmid auch über Rammohans Kritik am christlichen Offenbarungsverständnis berichtet, wie Zastoupil herausgefunden hat, vgl. Zastoupil, *Convicted*, 405.

3.1.4. Der Kontakt zum anglikanischen Bischof Thomas Middleton

Seit 1813 sollte die anglikanische Kirche durch einen Bischof in Kalkutta vertreten sein – das war ein Ergebnis der Parlamentsdebatte desselben Jahres. Am 28. November 1814 landete Thomas Fanshaw Middleton (1769-1822) an und übernahm diese Position.

In einem seiner ersten Briefe, vom 26. Dezember, schrieb der neue Bischof von einem „Hindu von Rang", der zu ihm gekommen sei, um über Moral und Religion zu sprechen und der wissen wollte, welche Art von Christentum der Bischof einzuführen gedenke. Nachdem Middleton versicherte, dass er keinerlei Zwangsmaßnahmen oder Verfolgung der Nichtchristen beabsichtige, sondern nur Bildung und das, was die Christen für die Wahrheit hielten, verbreiten wolle, lobte ihn der Besucher und machte ihn darauf aufmerksam, dass die meisten Europäer die Religion der Hindus missverstehen würden: William Jones habe sie recht verstanden, sich aber nur mit den Gesetzbüchern beschäftigt. Hinduismus und Christentum meinten dasselbe. Bischof Middleton kommentierte dazu, dass dieser Mann dem Glauben seiner Väter abgeschworen und sich dem Deismus zugewandt habe. Er habe versprochen, ihn wieder zu besuchen.[71]

Ist das ein Zeugnis über einen Besuch Rammohan Roys? Die Aussagen könnten zu ihm passen. Neu wäre lediglich der direkt ausgesprochene Bezug auf William Jones als jemanden, der den Hinduismus verstanden habe,[72] und die Behauptung des Fremden, dass sich der wahre Hinduismus nicht in den Gesetzbüchern finde. Im Jahr darauf schreibt Middleton in einem weiteren Brief jedenfalls unmissverständlich über Rammohan Roy und seine Aktivitäten, und dass dieser ihn schon regelmäßig besucht habe:

> „I have visits sometimes from a Brahmin who meditates a voyage to England. He has renounced idolatry, with some hundreds of his countrymen, and is acquiring a knowledge of Christianity. At present he has got no further than Socianism, and was actually about to form

[71] „One of the most curious interviews I have had has been with a native of some rank, a Hindoo, who came to talk with me about morals and religion, and especially education. [… He said: ‚]Sir W. Jones was a great man, and understood our books; but he attended only to our law. Your Lordship will study our religion: your people mistake our religion; it is not in our books: the Brahminee religion and your lordship's are the same, – we mean the same thing!' The fact is, that the man is quite at sea upon the subject: he has quitted the faith of his fathers as untenable, and is committed to the wide ocean of Deism", zit. nach Le Bas, *Vol. I*, 72f.

[72] Robertson rekonstruiert, dass Rammohans Īśa Upaniṣad-Übersetzung von Jones abhängig sei, was diese Vermutung stützt, vgl. Robertson, 121f.

> a ‚Unitarian Society,‘ if I had not dissuaded him. But he has called it ‚The Friendly Society.‘ Our next conference is to be on the divinity of Christ, &c.“[73]

Middleton führt weiter aus, dass Rammohan Roy genau erklärt bekommen müsse, dass die Dreieinigkeit keine Vielgötterei sei.[74] Ein andermal habe er mit ihm die zuletzt gehaltene Predigt vom Advent über das Kommen des Reiches Gottes zwei Stunden lang durchgesprochen, bis in die Details hinein.[75]

Diese Gespräche und dieser Gedankenaustausch gingen anscheinend weiter – aber nicht zur Zufriedenheit des Bischofs. In einem Brief vom 21. Juni 1817 schrieb Middleton, dass Rammohan Roy gewiss kein Christ werden würde, genauso wenig wie er selbst ein Hindu. Die Aufregung in den christlichen Missionszeitungen nach dem Erscheinen seiner Schriften, die Rammohan schon auf dem Weg zum Christentum sahen, konnte Middleton nicht nachvollziehen:

> „As to Rammohun Roy, I fear he is not, and never will be, even a Socinian! He seems, at present, to be as pure a Deist as ever breathed. He has, indeed renounced idolatry, as forming no part of the religion of nature: but not one (here) supposed him near being a Christian after he had written his book; it was before he was an author, and when he would talk for hours together upon the beauty of our religion, and the truth of the Gospel.“[76]

Das heißt: *Vor* seiner schriftstellerischen Tätigkeit sah Middleton eine Chance, dass Rammohan ein Christ werden könnte, aber nicht mehr *nach* seinem „Buch“. Welches Buch könnte 1817 gemeint sein? Möglicherweise die Verteidigungsschriften für den „Hindu-(Mono-)Theismus“, die im selben Jahr erschienen, und die auch Deocar Schmid rezipiert hatte. Middleton merkt auch an, dass Rammohan „in schlechte Hände gefallen sei“[77], also einen Einfluss aufgenommen habe, der ihn wohl aus Middletons Sicht vom Christentum wieder abgelenkt habe.

Middleton benutzte Begriffe aus der klassischen Ketzerlehre und der europäischen Geistesgeschichte, um religiöse und weltanschauliche Phänomene einzuordnen. Rammohan war vorher ein „Sozinianer“ oder „Unitarier“, jetzt habe er sich zum reinen „Deisten“ entwickelt, also weg vom Christentum. Interessant ist

[73] Zit. nach Le Bas, *Vol. I*, 178f.

[74] „I should observe, however, that his man requires to be assured that Trinitarism is not Polytheism, of which he has a very just abhorrence“, zit. nach ebd., 179.

[75] Vgl. ebd.

[76] Ebd., 420f.

[77] „He afterwards fell into bad hands“, ebd., 421.

Middletons Darstellung, Rammohan Roy habe eine „Unitarische Gesellschaft“ , anscheinend mit diesem Namen, gründen wollen. Das führt sogleich zum nächsten christlichen Kontakt Rammohans: Die „Unitarier“.

3.1.5. Der unbekannte Schotte – Kontakt zu „Unitariern“

Rammohan Roy sei „in schlechte Hände gefallen“, und daher habe er seine Neigung, christliche Dogmen anzugreifen, und zum Deismus und Unitarismus, so urteilte Middleton. In der Tat berichtete Rammohan 1824, dass er in der Zeit seiner Upaniṣaden-Veröffentlichungen einen Schotten gefunden habe, der mit ihm die Bibel las:

> „I however, was so fortunate as to become acquainted with a Scotch gentleman of great acquirements, who kindly proposed to me to read the Bible with him, and to examine whether it was more conformable to another system of Christianity called Unitarianism, and believed to have been the religion of primitive Christians. In following the advice of that best of all friends, I have felt thoroughly convinced that the Christianity which the majority of Christians profess, is a mixed system of Romish and Christian religions, and that pure Christianity has its support both from the revelation and from human understanding; a circumstance which not only has happily deterred me from manifesting hostile feelings towards this religion, but has rendered it incumbent upon me to exert myself in extending its influence by every possible means.“[78]

Zastoupil kann diesen Schotten zwar nicht dingfest machen, aber er tippt auf George James Gordon, der 1825 in der Liste des *Calcutta Unitarian Committee* mit auftaucht und der genau in das Profil passe.[79]

Wenn man eine genauere Datierung sucht, wann Rammohan Roy begonnen hat, sich mit den antitrinitarischen Fragestellungen zu beschäftigen, kommt man auf den Januar 1817. Der indische Unitarier William Robert berichtete im Frühjahr 1817 an die unitarische Zeitschrift *Christian Reformer*, dass Rammohan Roy im Frühjahr 1816 einem „ehrbaren Kleriker“ – ist dabei an Bischof Middleton zu denken? – mitgeteilt habe, dass er das Christentum allen anderen Religionen vorziehe, aber dass die Trinität für ihn unannehmbar sei. Seit Januar 1817 wolle er selbst untersuchen, ob das Neue Testament die Trinität beinhalte:

[78] Zit. nach Biswas, 350, Hinweis von Zastoupil, *Victorian Britain*, 29.

[79] Vgl. ebd., 30. Freilich hat schon Collet angemerkt, dass das Komitee voller Schotten war, vgl. Collet, 131, Anm.

> „He and twenty other learned Brahmuns had determined to sit down and study the Gospel with the greatest possible attention and impartially, in order to discover their real meaning; and he did not think it possible that twenty serious and impartial inquirers, who sought after nothing but truth, and who earnestly implored divine illumination and direction, would be suffered to fall into an erroneous conclusion.“[80]

Im April 1817 schreibt ein Mr. Lawson an dieselbe Zeitschrift, dass sich eine Gruppe von „Hindu-Unitariern“ gegründet habe. Den Namen ihres Anführers gibt er mit „Braj-mohun Sen“ an, aber der Herausgeber des *Christian Reformers* meint, darin sicher Rammohan Roy zu erkennen.[81]

Die Frage, die hier interessiert, ist, ob Rammohan Roy in der Zeit vor den *Precepts* Kontakte zu Unitariern und Zugriff auf unitarische Literatur hatte, und ob er sich ihre Inhalte zu eigen gemacht hatte. Er selbst schreibt in seinem Rückblick von 1824, dass er damals ein „anderes System des Christentums“ kennengelernt habe, „genannt Unitarismus“ *(„another system of Christianity called Unitarianism“).*

Eine begründete Antwort kann erst gegeben werden nach der Lektüre der großen Christentumsschriften *Second Appeal* und *Final Appeal*, deshalb hier nur vorläufig: Rammohan Roy hat damals über seinen schottischen Freund eine alternative, dogmenkritische Lesart der Bibel kennengelernt, die seiner Vorstellung von der Einheit Gottes eher entsprach. Er hatte keine genaue Kenntnis der damals aktuellen unitarischen Theologie, nur von Grundzügen, die er mit Skepsis betrachtete. „Unitarismus“ bedeutete für ihn eine christliche Theologie, die im Gegensatz zum „Trinitarismus“ die absolute Einheit Gottes wahrt. Dabei muss er nicht unbedingt diejenige unitarische Theologie und Christologie meinen, wie sie von den unitarischen Gesellschaften in England und den USA offiziell vertreten wurde. Wenn er unitarische Literatur gekannt hat, dann hat er sie dazu benutzt, den biblischen Monotheismus zu belegen, und hat darauf seine eigene arianische Christologie aufgebaut. Unitarische Theologie im engeren Sinne baut er erst in seine Anschauungen ein, wenn er 1822 die *Improved Version* für den *Final Appeal* benutzt.[82]

[80] Zit. nach *CR 1818*, 3.
[81] Vgl. ebd., 44f.
[82] Zur genaueren Definition von unitarischer Theologie und zur *Improved Version* siehe unten ab S. 183.

3.1.6. Rammohan Roy auf dem Weg zu den *Precepts*

Die Christen haben sich sehr intensiv mit Rammohan Roy auseinandergesetzt und er hatte ihnen auch allen Anlass dazu gegeben. Er suchte aus eigenem Interesse den anglikanischen Bischof auf und verwickelte ihn in theologisch-philosophische Gespräche, empfing die baptistischen Missionare und besuchte sie wiederum. Parallel dazu ließ er sich von einem schottischen Christen in eine dogmenkritische Leseweise der Bibel einführen und begann selbst ein Untersuchungsprojekt am Neuen Testament. Auf Deocar Schmids Versuch, mit ihm über die Veden zu diskutieren, ging er jedoch nicht ein. Entweder weil er spürte, dass Schmid mit seiner Kritik an seinem Vedenverständnis nicht so falsch lag, oder weil er mit der ganzen Diskussion um die Offenbarungsautorität wenig anfangen konnte.

Die Missionszeitschriften waren jedenfalls angefüllt mit Berichten über Rammohan Roy, seinen Kampf gegen den Polytheismus und seine Beschreibungen des Hinduismus, und auch die Unitarier waren auf ihn aufmerksam geworden und beobachteten gespannt, was der „unparteiische Heide“[83]zutage fördern würde.

Wie sich Rammohan Roys eigenes Verständnis des Christentums, der Bibel und seine Gedanken über Jesus Christus entwickelten, soll nun rekonstruiert werden.

Das ethische Mosaikstück im Editionsplan

1816 schrieb Rammohan in seiner Einleitung zu den *Ishopanishad*, dass er den Plan verfolge, den Hindus genaue Übersetzungen ihrer Schriften vorzulegen, um ihnen die „aufgeklärte Verehrung des einen Gottes“ und die „reinsten Prinzipien der Moral“ nahezubringen.[84] Das Endziel sei, dass sie von der Vernunftgemäßheit der Verehrung des Höchsten Wesens überzeugt würden und das große und umfassende ethische Prinzip erkennen und anwenden könnten: *„Do unto others as ye would be done by.“*[85] Dieses höchste moralische Prinzip setzt er ans Ende dieser Einleitung und kursiv, um es hervorzuheben. Um dieselbe Zeit hatte er bekundet, dass er das Christentum für eine annehmbare Religion halte – es ist schlüssig, dass er hier schon auf die christliche Ausformung der Goldenen Regel nach Jesus (Mt 7,12) anspielt.

Rammohan setzt hier schon einen ersten Hinweis auf seinen „Editionsplan“. Den reinen Gottesbegriff begründete er in der Folge seiner Schriften aus den Upaniṣaden. In seinen Übersetzungen, Auslegungen und Vorworten zog er schon öfter ethische

[83] Zu diesem Ausdruck siehe unten S. 175f.

[84] „I have been impelled to lay before them genuine translations of parts of their scripture, which inculculates not only the enlightened worship of one God, but the purest principles of morality“, Rammohan, *Ishopanishad*, 74.

[85] Ebd.

Schlussfolgerungen aus den Texten, wo sie traditionell nicht vorhanden waren.[86] Aber eine volle Ethik aus den Upaniṣaden hat er nicht ausformuliert, und auch die Goldene Regel nicht aus ihnen begründet. Die Erklärung liegt nahe, dass er schon 1816 auf der Suche nach einer ethischen Begründungsbasis gewesen ist und sie im Christentum vermutete. 1816 hatte er sich schon intensiv mit dem Christentum beschäftigt.[87]

Im Folgejahr 1817 erschien in London eine Ausgabe seiner beiden Werke *Abridgment of the Vedant* und *Translation of the Cena Upanishad.* Sein früherer Arbeitgeber und Freund John Digby gab sie heraus und zitierte Rammohan im Vorwort folgendermaßen:

> „The consequence of my long and uninterrupted researches into religious truth has been that I have found the doctrines of Christ more conducive to moral principles, and better adapted for the use of rational beings, than any others which have come to my knowledge; and have also found Hindus in general more superstitious and miserable, both in performance of their religious rites and their domestic concerns, than the rest of the known nations on the earth; I therefore, with a view of making them happy and comfortable both here and hereafter, not only employed verbal arguments against the absurdities of the idolatry practised by them, but also translated their most revered theological work, namely Vedant, into Bengali and Hindustani, and also several chapters of the Ved, in order to convince them that the unity of God, and absurdity of idolatry, are evidently pointed out by their own Scriptures."[88]

Hier erscheint ganz deutlich, dass er unter allen ethischen Prinzipien die Lehren Christi als die vernunftgemäßesten hervorhebt. Übergangslos kann er fortfahren mit der Beschreibung seines Übersetzungswerkes der „Veden" (sprich: der Upaniṣaden), mit denen er die Kultur und Situation der Hindus verbessern will.

Es liegt nahe, dass Rammohan Roy einen Kanon der wichtigsten Schriften plante. Er sollte Teile der Upanishaden und des Neuen Testaments umfassen, und die Hindus „glücklich und zufrieden machen, im Diesseits wie im Jenseits", sie also mit einem richtigen und vernunftgemäßen Gottesbegriff, Gottesverehrung und ethischen Grundlagen ausstatten. Von diesem Editionsplan liegt heute vor:

---

[86] Siehe oben S. 82.

[87] Vgl. dazu auch Halbfass, §194: „In den *Precepts of Jesus* leiten sie [d. i. Vernunft und common sense] ihn bei dem Versuch, zusätzliche Traditionskraft aus dem Neuen Testament zu erschließen und die Lehren des Hinduismus in ethisch-praktischer Hinsicht zu ergänzen."

[88] Collet, 71f.

- Vedāntasūtra, 1815, engl. *Abrigdment* 1816.
- Kena Upaniṣad 1816, engl. 1816.
- Īśa Upaniṣad 1816, engl. 1816.
- Kaṭha Upaniṣad 1817, engl. 1819.
- Māṇḍūkya Upaniṣad 1817, englische Übersetzung nicht erschienen.
- Muṇḍaka Upaniṣad 1818, engl. 1819.
- *The Precepts of Jesus*, 1820, Sanskrit- oder bengalische Übersetzung nicht erschienen.

Alle diese Schriften sollten mehrsprachig und mit Einleitung erscheinen. Von den Māṇḍūkya Upaniṣad gibt es keine englische Übersetzung, und die Übersetzung der *Precepts* in die indischen Sprachen scheiterte. Die Veröffentlichung der *Precepts* 1820 fügte sich aus Rammohan Roys Sicht in seine bisherigen Veröffentlichungen ein. Ob noch mehr Schriften (z. B. weitere Upaniṣaden oder Bibeltexte) folgen sollten und er womöglich durch den *Precepts*-Streit davon abgebracht wurde, oder ob der Plan mit den *Precepts* für ihn abgeschlossen war, muss offen bleiben.[89]

Die Suche nach dem wahren Christentum

Rammohan Roy hat sich mit den verschiedenen Konfessionen und Gruppen des Christentums auseinandergesetzt. Man hat den Hinduismus mit der Metapher des Banyanbaumes beschrieben, als polyzentrische Religion.[90] Für Rammohan musste das Christentum ähnlich verwirrend wirken wie der Hinduismus für die Europäer. Eine Religion mit vielen verschiedenen Stämmen und Stämmchen, von der man nicht wusste, wo der eigentliche Ursprungsstamm stand. Allerdings, im Gegensatz zum Hinduismus, tolerierten sich diese verschiedenen Gruppen kein bisschen, sondern jede beanspruchte die Wahrheit für sich. Ein Mann wie Deocar Schmid konnte keinen Text schreiben, ohne sich gegen den „Papismus“ abzugrenzen, die Anglikaner blickten auf die Baptisten herab, die Baptisten stritten sich untereinander usw. Das Bild, das die europäische Weltreligion nach außen bot, war desparat.

[89] Im *Final Appeal* bedauert er, dass er vom Streit mit Marshman von seinen geplanten Veröffentlichungen abgelenkt worden sei, vgl. §444.

[90] Vgl. Lipner, 97-101.

Dass ihn das sehr beschäftigt hat, sieht man in Rammohans Schrift *Defence of Hindoo Theism* von 1817. Sein Gegner, ein Brahmane aus Madras, hatte vorgeschlagen, Christus als eine Personifikation der göttlichen Gnade zu begreifen. Obwohl Rammohan zugibt, dass diese Frage mit dem Thema des Hindu-Theismus nichts zu hat, reflektiert er einen ganzen Absatz lang über die Identität Christi und erklärt, dass er bisher drei Möglichkeiten, die Person Christi zu verstehen, kennengelernt habe und die vorgeschlagene nicht dabei gewesen sei:

1. Christus sei ein Erklärer des göttlichen Gesetzes *(„expounder of the laws of God")* und Mittler *(„mediator")* zwischen Gott und Mensch.

2. Christus sei eine Person der mysteriösen drei Personen der Gottheit.

3. Christus sei ein bloßer Mensch *(„a mere man")* gewesen.[91]

Dass er zwischen 1. und 3. einen Unterschied macht, ist wichtig. Ein Erklärer des göttlichen Gesetzes und ein Mittler zwischen Gott und Mensch ist für ihn kein bloßer Mensch, sondern mehr. 1817 gibt er keine eigene Stellungnahme dazu ab, wie er sich das selbst denkt – er hat wohl schon die Abgrenzung zwischen arianischer und unitarischer Christologie im Blick. Aus Middletons Zeugnissen geht hervor, dass er Option 2, die Dreieinigkeit schon ablehnt.

Welches Verständnis des Christentums hatte Rammohan Roy nun vor der Veröffentlichung der *Precepts*? Er hatte sich zu diesem Zeitpunkt schon eindeutig vom trinitarischen Christentum distanziert. Das ist seine eigene rückblickende Aussage im *Final Appeal*, und sie ist bestätigt durch Bischof Middleton, der ihn dazu überreden musste, seine *Atmiya Sabha* nicht gleich „Unitarische Gesellschaft" zu nennen, durch Deocar Schmid, der ihn ebenfalls persönlich getroffen hatte, und durch die Nachrichten der Unitarier. Welche Schattierung dabei herauskommen sollte, war noch unklar. Gleichzeitig hielt Rammohan freundschaftlichen Kontakt zur *Union of Baptist Brethren*, den Baptisten in Kalkutta, und sie zu ihm.

Rammohan Roy achtete das Christentum als wahre Religion, konnte aber nur eine Auslegung des Christentums ernst nehmen, die die echte Einheit Gottes propagierte. Für ihn waren sowohl Hinduismus als auch Christentum in der Wurzel und in ihrem Ursprung wahrhafte Verehrung des einen Gottes, aber in beiden Religionen hatten sich Irrtümer, Priesterherrschaft, Polytheismus, vernunftwidrige Dogmatik angesammelt. Man musste der Sache nur auf den Grund gehen, um die Urform wieder hervorzuholen. Der Wert des Christentums lag darin, dass es

[91] Vgl. Rammohan, *Defence*, 100.

die ethischen Grundlagen der wahren Gottesverehrung besser bewahrt zu haben schien als andere Religionen. Wenn die verschiedenen christlichen Gruppierungen jeweils annahmen, sein Interesse sei ein Schritt hin zum Glaubensübertritt, dann lagen sie falsch.

3.2. Der erste Schlagabtausch: Die *Precepts* und ihre Aufnahme in Serampore (1820)

Jan Zum Jahresbeginn erscheinen die *Precepts of Jesus* bei der *Baptist Mission Press.*

Feb Rammohan Roy veröffentlicht die *Second Conference Between an Advocate for and an Opponent of the Practice of Burning Widows Alive.*
Im *Friend of India* rezensieren Deocar Schmid und Joshua Marshman die *Precepts.*

Apr Rammohan Roy antwortet darauf mit dem *Appeal to the Christian public.*

- Rammohan Roy beginnt im Lauf des Jahres, mit William Yates und William Adam das Neue Testament zu übersetzen.

3.2.1. Die *Precepts* als Teil eines interreligiösen Übersetzungsprojektes

Auf die Frage, was die *Precepts* eigentlich hätten sein sollen und was Rammohan mit ihnen beabsichtigte, wurden bisher vorrangig zwei Antworten gegeben. Die hier neu vertretene These ist, dass die *Precepts* der ethische Teil von Rammohans Schriftenkanon werden sollten, und dass sie aus einem interreligiösen Übersetzungsprojekt entsprungen sind.

Die beiden bisherigen Antworten lauten folgendermaßen: Die eine behauptet, dass Rammohan keinen Streit wollte, sondern einfach Jesus Christus und seine Botschaft seinen Landsleuten vorstellen – und dass er vom ungerechten Angriff aus Serampore überrascht wurde. Collet hat diese Position klassischerweise formuliert,[1] und Schouten folgt aus heutiger Perspektive.[2] Die zweite Antwort ist, dass die *Precepts* als Angriff auf die klassische Dogmatik, wie sie die Baptisten vertraten, zu

[1] Vgl. Collet, 111 und 127.
[2] Vgl. Schouten, 21f.

begreifen seien (z. B. Killingley[3] und Zastoupil[4]), oder im weiteren, postkolonialen Sinne, sogar als Angriff auf die Bibel in ihrer Benutzung als Buch der Kolonisatoren (R. S. Sugirtharajah[5]).

Zunächst einmal sollen einige Puzzlestücke zusammengelegt werden, um der Sache auf die Spur zu kommen:

- Die *Precepts* wurden Anfang 1820 durch die *Baptist Mission Press, Circular Road,* der *Union of Baptist Brethren* veröffentlicht. Diese hatten, angeführt von William Yates, Serampore in Unfrieden verlassen. Es waren aber keine dogmatischen Unterschiede, sondern nur gruppendynamisch bedingte Streitigkeiten Grund für die Abspaltung gewesen.

- Das Titelblatt der *Precepts* gibt an, dass Übersetzungen in Sanskrit und Bengalisch geplant sind. Die heute vorliegenden *Precepts* sind also eine Vorveröffentlichung und nach Abschluss der Übersetzung sollte das Ganze als dreisprachiges Buch erscheinen.[6]

- Rammohan und zwei Missionare der *Union of Baptist Brethren*, nämlich William Yates und William Adams, saßen 1820/21 zusammen und übersetzten gemeinsam das Neue Testament ins Bengalische. Diese Übersetzung sollte gewiss der bengalische Text der *Precepts* werden und auch als ganze NT-Übersetzung in der *Baptist Mission Press* erscheinen.

Das gemeinsame Übersetzungswerk taucht in der Literatur normalerweise nur auf, weil im Laufe der Arbeit am Bibeltext dogmatische Diskussionen unter den Missionaren aufbrachen, die zur spektakulären Konversion Adams 1821 zum Uni-

[3] Laut Killingley, *Rammohun*, 139f., kannte Rammohan die dogmatischen Fronten, und seine Präsentation eines Jesus ohne Dogmatik war damit ein Angriff auf die baptistischen Missionare: „It would be strange in so skilled and experienced a controversialist as Rammohun, who rarely published any work without having an axe to grind, to take up his pen for once in a wholly uncontentious spirit, and stir up a hornet's nest accidentally." Er zitiert den Brief Rammohans an Valentine Blacker vom September 1820 als Beleg für die Angriffslust Rammohans auf das christliche Dogma, lässt aber den entscheidenden Satz weg: „As to the opinion intimated by Sir Samuel T—r, representing the medium course in Christian dogmas, I never have attempted to oppose it", Biswas, 54. Erst dann kritisiert Rammohan, dass die Missionare sich ständig auf die Natur Christi konzentrieren, statt auf die Einhaltung seiner Gebote.

[4] Vgl. Zastoupil, *Victorian Britain*, 30f.

[5] „He countered the univocal authority of the colonial book by transposing it onto a multitextual and multireligious tradition", RS Sugirtharajah, *Asian Hermeneutics*, 51f. Das ist allerdings auch als Zusammenfassung der ganzen Diskussion Rammohan vs. Marshman gemeint.

[6] Auf dem Titel steht: „The Precepts of Jesus […] with Translations into Sungscrit and Bengalee".

tarismus führten.[7] Diese Konversion Adams und der Angriff aus Serampore auf die *Precepts* haben das interreligiöse Übersetzungswerk weitgehend überblendet.

Rammohan Roy und William Yates mit der *Union of Baptist Brethren* in Kalkutta standen in guter Beziehung zueinander, ungeachtet weltanschaulicher Unterschiede: Rammohan betrachtete die christlichen Dogmen kritisch und interessierte sich für die unitarische Version des Christentums, so wie er auch im Hinduismus die Einheit Gottes hervorhob. Yates war baptistischer Missionar und damit der klassischen Dogmatik verpflichtet. Beide waren jedoch unzufrieden mit der Qualität der Bibelübersetzungen aus Serampore, und so beschlossen sie, auf Rammohans Antrieb, gemeinsam die Bibel zu übersetzen.[8]

Rammohan brauchte eine gute Übersetzung für die folgenden Ausgaben der *Precepts*, und es war auch die *Union of Baptist Brethren* an einem bengalischen NT, das von einem wohlbekannten Brahmanen und versierten Sprachkenner mit übersetzt war, interessiert. So entstand ein interreligiöses Übersetzungswerk ab 1820.[9]

Dabei ist zu beachten: Auch die bisherigen Übersetzungen in Serampore und anderswo waren nur zustande gekommen, weil indische Pandits und Brahmanen den Missionaren geholfen hatten – in der Begeisterung über das Sprachgenie der Missionare ist das zuweilen vergessen worden.[10] Hier jedoch ist es der Hindu, der selbst eine Übersetzung braucht, weil er einen Bibeltext unter die Leute bringen will, und dafür die Christen um Unterstützung bittet – und sie tun sich aus gemeinsamem Interesse zusammen.[11]

Yates und seine Freunde hatten keine Bedenken, die *Precepts* in ihrer Presse zu veröffentlichen. Sie hätten es nicht getan, wenn sie Rammohans Werk als Angriff auf die christliche Dogmatik gesehen hätten. Sie hatten selbst bereits Ausschnitte des Neuen Testaments herausgegeben wie z. B. eine bengalische Übersetzung der

[7] Dazu später weiter unten, S. 228.

[8] Yates muss nach den Zeugnissen mit Carey über dessen Übersetzungen gestritten haben. Dass Rammohan Careys Übersetzung kritisierte, überliefert Adam: „The two translations of Dr. Carey and Mr. Ellerton are declared by Rammohun Roy to abound in the most flagrant violations of native idiom," Collet, 122; vgl. auch oben S. 51.

[9] Hoby zitiert einen Brief Yates' über die Übersetzung von 1820, vgl. Hoby, 166.

[10] Vgl. Potts, 81f.

[11] Adam schrieb 1822: Rammohan „applied to Mr. Yates and myself for our assistance in translating them anew from the original", Collet, 122. Ball, als Beispiel, hat diesen Zusammenhang mit einem dreifachen Passiv verschleiert: Careys Übersetzung „wurde für fehlerhaft befunden", Rammohan Roy „wurde um Hilfe gefragt", Adam und Yates „wurden ihm an die Seite gestellt", vgl. Ball, 130. Dadurch bleibt verborgen, wer der Initiator gewesen ist. Hoby spricht ebenfalls davon, dass Rammohan Yates bei der Übersetzung geholfen habe und zitiert Yates „he assists us much", vgl. Hoby, 166. Hier drücken sich teils unterschiedliche Blickwinkel aus, teils auch das Bestreben, Rammohans Anteil klein zu halten angesichts der späteren Diskussionen.

Bergpredigt.[12] Rammohan war ein Kritiker und Gegner der trinitarischen Dogmatik, aber die *Precepts* waren dennoch nicht als Angriff auf dieselbe gemeint. Er hatte auch kein Interesse daran, seine Freunde vor der „rechtgläubigen" Christenheit in Verlegenheit zu bringen – zu seinem Leidwesen geschah es dennoch.

3.2.2. Was hat Rammohan ausgewählt? – Der Text der *Precepts*

Zunächst einmal muss der veröffentlichte Text der *Precepts* betrachtet werden. Das ist umso nötiger, weil die Diskussion sich seit dem Angriff der Missionare Schmid und Marshman stets darauf konzentriert hat, was Rammohan Roy vom Neuen Testament *weggelassen* hat, und nicht, was er *ausgewählt* hat. Dieses Leseverhalten hat er in seinem Vorwort selbst provoziert, mit seiner Bemerkung über die von ihm weggelassenen Stücke aufgrund ihrer Umstrittenheit.

Nach diesem Vorwort, das in der Londoner Edition von 1823 vier Seiten umfasst, folgen 98 Seiten Text aus den Evangelien. Vorwiegend sind es Worte Jesu. Die Reihenfolge der Perikopen entspricht dem Originaltext. Nichts ist umgestellt oder in Chronologie gebracht. Als Textbasis hat Rammohan die gängige King-James-Bibel genommen. Damit verwendete er die klassische Übersetzung, die auch von konservativen und orthodoxen Gruppen anerkannt war, obwohl damals schon modernere Übertragungen zugänglich waren.[13]

Der ganze Text ist anonym erschienen. Es wird kein Verfasser oder Herausgeber genannt, auch kein Pseudonym. Auf dem Titelblatt steht: *„The Precepts of Jesus. The Guide to Peace and Happiness; extracted from the books of the New Testament, ascribed to the four Evangelists, with translations into Sungscrit and Bengalee. Calcutta: Printed at the Baptist Mission Press, Circular Road. 1820."*

Wer die Schrift in die Hand nahm und nur den Titel betrachtete, konnte sie zunächst einfach für ein christliches Traktat halten, wie sie in vielerlei Form in Kalkutta kursierten. Der Eindruck wurde verstärkt durch die Angabe der Druckpresse, die gefühlt anstelle des Autors die Verantwortung für den Inhalt übernahm. Die Ankündigung war, dass eine Anleitung zu Frieden und Glück enthalten sei, nämlich die Gebote Jesu, und diese wiederum aus dem Originaltext, nämlich den Evangelien gezogen seien. Beim Durchblättern mochte man sich betrogen fühlen, denn die versprochenen Übersetzungen waren nicht enthalten – nur englisch. Weil die Schrift kostenlos ausgeteilt wurde, wie Rammohan es generell mit seinen

[12] Adam berichtete 1822 im Zusammenhang mit der gemeinsamen Übersetzung über die erste Veröffentlichung daraus: „Our Lord's Sermon on the Mount is printed separately", Collet, 122.

[13] Sugirtharajah bezeichnet die King-James-Version als „key text of the empire, playing a prominent role in colonial expansion", RS Sugirtharajah, *Bible and Empire*, 2. Sie war der absolut anerkannte englische Standard-Text.

Schriften hielt, brauchte man nicht grollen, sondern konnte auf die vollständige Ausgabe warten.

Die Einleitung

Die Einleitung der *Precepts* ist enorm wichtig, denn sie erklärte das ganze Konzept und zog den meisten Widerspruch an. In langen, philosophisch anmutenden Sätzen ist sie eine Überlegung über die Möglichkeit, sich dem Göttlichen zu nähern. Hier erfolgt eine kommentierte Paraphrase:

Sowohl die Natur Gottes als auch seine Eigenschaften seien dem Menschen vollkommen unbekannt, ja nicht einmal das Wesen seiner eigenen Seele könne der Mensch begreifen. Was ihn mit dieser Unwissenheit aussöhnen könne, seien zwei Dinge: Die grundsätzliche Erkenntnis, dass es einen Schöpfer und Erhalter des Universums gibt, und das Begreifen der Goldenen Regel: jenes Gesetzes, das gebietet, die andern Menschen so zu behandeln, wie man selbst behandelt werden möchte.

Die grundsätzliche Gotteserkenntnis, so Rammohan, sei überall zu finden. Sie werde durch die religiösen Traditionen weitergegeben und könne auch auf natürlichem Wege, durch Betrachtung der Natur, gewonnen werden. Die Erkenntnis der wahren Ethik gebe es auch in jedem religiösen System, aber sie sei in besonderem Maße im Christentum zu finden.

Rammohan stellt dann fest, dass diese ethische Erkenntnis das wesentliche Charakteristikum des Christentums ausmache. Er habe lange suchen müssen in der Literatur der Christen und in Gesprächen mit ihren religiösen Lehrern, bis er das begriffen habe und die Ethik unter den vielen Lehren und Doktrinen als essenziell begreifen konnte. Hier lässt Rammohan durch die Anonymität seiner Schrift hindurch durchblicken, dass kein Christ schreibt, sondern jemand, der von außen auf das Christentum schaut.

Schon bei der Frage, was ein Christ eigentlich sei, seien die Christen uneinig. Rammohan habe drei Lehrvarianten gefunden:

1. Die größte Gruppe behauptet, dass zum Christentum der Glaube an die Dreieinigkeit gehöre, die Göttlichkeit Christi, des Heiligen Geistes und des Vaters als Schöpfer.

2. Eine andere Gruppe behauptet, dass zum Christentum der Glaube daran gehöre, dass die Bibel geoffenbartes Wort Gottes sei – ungeachtet unterschiedlicher Interpretationen.

3. Die dritte Gruppe behauptet, dass ein Christ ein solcher sei, der die Lehre Christi annehme, so wie dieser selbst sie gelehrt habe. Schon die anderen Schriften der Apostel seien aus dieser Sicht zweifelhaft, denn diese seien fehlbare Menschen gewesen.

Typisch für Rammohan ist, dass er auf der einen Seite durchscheinen lässt, dass er selbst der dritten Gruppe zuneigt und auch Argumente dafür anführt (aus der Bibel bekannte interne Streitigkeiten der Apostel), und dass er behauptet, dass die Wahrheit leicht herauszufinden sei, wenn man nur für sie offen sei und unvoreingenommen – dass er sich aber dann sofort aus der Diskussion wieder herauszieht mit der Feststellung, dass ein Beharren auf dieser Wahrheit aufgrund eben der Voreingenommenheit vieler sowieso zu nichts führen würde, und Bücher seien schon genug geschrieben.

Rammohans Einteilung der Christen in drei Gruppen spiegelt seine Erfahrungen mit den Christen wieder. Die Christen bleiben nicht dabei stehen, ihren eigenen Glauben zu beschreiben, sondern sie stellen Regeln auf, wer sich Christ nennen darf. Die erste Gruppe z. B. sind nicht die, die an die Dreieinigkeit glauben, sondern die, die behaupten, dass nur Christ sei, wer an die Dreieinigkeit glaubt. Diese erste Gruppe ist leicht zu identifizieren: Zumindest die orthodoxgläubigen Baptisten gehören dazu, aber auch die Anglikaner, deren Bischof Middleton ihm die Dreieinigkeit erklären hatte wollen. Die anderen Gruppen sind verschiedene Abstufungen aufklärerischer und unitarischer Christenheit, mit denen er auch Kontakt hatte. Gerade die Stellung der Unitarier zur Bibel war sehr komplex und vielschichtig.[14] Die dritte Gruppe konzentriert sich auf die von Jesus selbst verkündete Lehre als Hauptmerkmal christlichen Glaubens. Ein Christ ist damit ein Anhänger und Nachfolger Jesu selbst.

Die Christengruppen werden rein weltanschaulich bestimmt. Dass zum Christentum die Taufe gehören könnte oder das Ablegen der Kastenzugehörigkeit (was unter den Missionaren hervorgehoben wurde), die Zugehörigkeit zu einer Gemeinde, oder gar eine Beziehung zu Gott oder Christus, kommt mit keinem Wort vor. Prinzipiell begreift Rammohan den christlichen Glauben als Annahme einer Weltanschauung. Hier kommt seine rationalistische Denkstruktur voll zur Geltung.

Ein erster Hinweis auf das Christusverständnis Rammohans steckt ebenfalls in diesen Worten: Die Lehre Christi wird der Lehre der Apostel gegenübergestellt,

[14] Die zweite Gruppe kann aufgrund einer Textuneindeutigkeit entweder so verstanden werden, dass sie die Anerkennung der Bibel als Offenbarung fordert, aber unterschiedliche Interpretationen zulässt, oder so, dass sie die Anerkennung der Bibel als Offenbarung fordert, aber sich in ihrer eigenen Interpretation von anderen, z. B. der ersten Gruppe, unterscheidet.

die fehlbare Menschen waren, insoweit sie nicht aus Inspiration sprachen.[15] Das hieße im Umkehrschluss, dass Christus kein fehlbarer Mensch oder grundsätzlich inspiriert war. Darüber hinaus bleibt Rammohan aber schweigsam.

Im letzten Abschnitt der Einleitung erläutert Rammohan die Grundsätze seiner Textauswahl. Er hat die Worte Christi ausgewählt, und zwar die ethischen Grundsätze, denn sie könnten die Herzen und Köpfe aller Menschen, unabhängig von Weltanschauung und Bildung, zum Vorteil beeinflussen.

Die „historischen" (vielleicht sollte man heute sagen: die erzählerischen) Passagen und Wundergeschichten habe er hingegen weggelassen, und zwar aus zwei Gründen:

1. Sie seien ständiges Objekt der Kritik von „Freidenkern" *(„free-thinkers")* und „Anti-Christen" *(„anti-christians").*

2. Sie seien viel weniger beeindruckend als die Phantasiegeschichten der Hindus, würden also auf diese wenig Eindruck machen.

Er möchte also vermeiden, dass diese Berichte mehr Aufmerksamkeit und Diskussion auf sich ziehen als die von Jesus verkündeten ethischen Grundsätze. Diese seien im Gegensatz zu jenen eine einfache Norm der Religion und Moral *(„simple code of religion and morality",* §2). Sie seien unangetastet von „metaphysischen Verdrehungen" *(„metaphysical perversion",* §2) und führten die Menschen zu einer hohen und freiheitlichen Gottesvorstellung.

Die Einleitung endet mit einer Vision von der Gleichheit aller Menschen, die der Schöpfer denselben Lebensbedingungen unterworfen habe, sowohl im Guten als auch im Bösen, und die, so hofft er, alle gleichermaßen von den Geboten Christi für ihre Lebensführung und Erfüllung ihrer Pflichten vor Gott profitieren würden.

Die Einleitung der *Precepts* enthält also kritische und zweiflerische Anmerkungen, gleichzeitig ist sie doch bemüht, eine größtmögliche Offenheit zu signalisieren. Verglichen mit den Einleitungen zu den Upaniṣaden-Auszügen, in denen Rammohan offen und ausdrücklich gegnerische Gruppen angriff, ist sie sehr gezähmt und zurückhaltend. Deutlich kommt in der Einleitung heraus, dass sie von jemandem verfasst wurde, der sich dem Christentum von außen angenähert hat, und nicht von einem Christen. Rammohan favorisierte 1820 schon deutlich eine antitrinitarische Form der Christenheit – dennoch sollten die *Precepts* keine antitrinitarische Schrift werden. Um Killingleys Worte abzuwandeln: Rammohan störte das dogmatische Wespennest nicht aus Versehen auf, denn er wusste nur zu genau, dass da ein

[15] „The Apostles [were] except when speaking from inspiration, like other men, liable to mistake and error", §1.

Wespennest lag – aber er bemühte sich fürs Erste, darum herum zu graben.[16] Freilich sollte ihm das nicht gelingen.

Der Fall Ugusti. In der ansonsten sehr ernst gehaltenen Einleitung der *Precepts* hat Rammohan dennoch eine Kostprobe seines Humors angebracht, die ihn bei den noch ernsthafter gesinnten Missionaren Schmid und Marshman besonders in die Kritik bringen würde. Als Beispiel für die verrückten Wundergeschichten, die in Indien kursieren, bringt er in der zweiten Fußnote der Einleitung die Legende von „Ugusti“:

> „Ugusti is famed for having swallowed the ocean, when it had given him offence, and having restored it by urinary evacuation; at his command, also, the Vindhyu range of mountains prostrated itself, and so remains. *(Wilson's Dictionary)*“

Der Verweis, den er hier anbringt, bezieht sich auf Wilsons Wörterbuch des Sanskrit, Seite 5, wo der Artikel „Ugusti“ zu finden ist.[17] Rammohan zitiert ihn fast wörtlich. Man kann sich lebhaft vorstellen, wie der aufgeklärte Hinduphilosoph beim Durchblättern des Wörterbuches diesen Text fand und sich lachend auf die Schenkel klopfte bei der Vorstellung, die Weltmeere seien durch „urinale Ausscheidung“ des hinduistischen Heiligen Ugusti (wieder) entstanden. Das Zitat ist reine Ironie und soll ein Beispiel sein für die Phantasielegenden *(„fabricated tales“*, §2), die unter den Hindus umgingen. Solche abergläubischen Menschen mit Jesu Heilungswundern beeindrucken zu wollen, muss scheitern. Jeglichem Ansinnen christlicher Missionare, die Wundergeschichten des Neuen Testaments als Argumente für die Überlegenheit Jesu in Stellung bringen zu wollen, erteilt er hier eine Absage.

Rammohan scheint diese Geschichte über Ugusti und seine Verehrung nicht aus eigener Anschauung vertraut gewesen zu sein, sonst würde er nicht aus Wilsons Wörterbuch zitieren. Der Vorgang, dass er ein britisches orientalistisches Buch als Quelle heranzieht, um hinduistische Tradition zu kritisieren und der Lächerlichkeit preiszugeben, zeigt seine eigene Distanz zum „Hinduismus“ und zum Glaubensleben seiner Landsleute.

---

[16] Vgl. Killingley, *Rammohun*, 139f.

[17] Vgl. Wilson, 5. Die Londoner Edition von 1823 liest „Ugisti“, EW „Ugusti“ und Nag/Burman „Agasti“. Schmid und Marshman zitieren stets „Ugusti“ (§6, §21, §60), das deshalb gewiss die ursprüngliche Lesart gewesen sein muss.

Die äußere Form der Bibeltexte

Nach der Einleitung betginnt der englische Bibeltext ohne weitere Erläuterungen über die Bücher und Evangelisten, aus denen er gezogen sein soll. Es ist anzunehmen, dass die angekündigten Übersetzungen in die indischen Sprachen ein anderes Vorwort enthalten sollten, in dem mehr editorische Anmerkungen geplant waren. Vollkommen unbedarfte indische LeserInnen dürften verwirrt sein über den biblischen Text, vor allem die Mehrfachüberlieferungen. Rammohan hatte auch in den Einleitungen seiner anderen Quelltexteditionen stets ein Stück Kulturtransfer geleistet.

Der Text der Evangelien ist minimalistisch gesetzt. Der King-James-Text läuft einfach durch, es sind weder Kapitelüberschriften noch Versnummern angegeben. Auch beim Sprung in das nächste Evangelium gibt es keine Überschrift. An den meisten Stellen, an denen eine größere Auslassung erfolgt, wird der Wiedereinsatz mit einer Fußnote markiert nach der Form „Matthew, chap. xi. 25.“, manchmal auch ohne Versnummer. An manchen Stellen erfolgen Auslassungen, ohne dass das markiert wird.[18] Man bekommt den Eindruck von einem großen geschlossenen Ganzen.

Anfangs- und Schlusstexte

Der Text beginnt mit der großen Redeeinleitung der Bergpredigt (Mt 5,1). Jesus besteigt den Berg und beginnt, vor der Menge und seinen Jüngern zu sprechen. Das Ende ist die Abschiedsrede Jesu an seine Jünger über den wahren Weinstock (Joh 15,1-17): Die Jünger werden aufgefordert, die Gebote Jesu zu halten, und die gegenseitige Liebe ist das eigentliche Gebot Jesu (v. 12). Der Schlusssatz fasst alles zusammen: „These things I command you, that ye love one another“ (v. 17).

Auf der Ebene der einzelnen Evangelien beginnt Matthäus mit den Seligpreisungen und endet mit der Ankündung der Wiederkehr des Menschensohns (Mt 25,31-46). Der letzte Satz aus Matthäus ist: „And these shall go away into everlasting punishment: but the righteous into life eternal.“

Markus beginnt mit dem Essen mit Zöllnern und Sündern in Levis Haus (Mk 2,15-22) und endet mit dem Scherflein der Witwe (Mk 12,41-44).

Lukas startet mit der Predigt Jesu in Nazareth (Lk 4,16-27) ohne die versuchte Ermordung Jesu. Damit beginnt auch dieses Evangelium wie Mt mit einer programmatischen Redeeinleitung Jesu. Lukas endet ebenfalls mit dem Scherflein der Witwe (Lk 21,1-4).

[18] Vgl. die Auslassung Mt 12,38-45. Der Text setzt ohne Fußnote bei v. 46 wieder ein.

Johannes beginnt mit dem Gespräch zwischen Jesus und Nikodemus (Joh 3,1-21) und endet, wie bereits erwähnt, mit der Rede vom wahren Weinstock.

Textbestand und gewichtige Themen

Die *Precepts* enthalten 1197 Verse, die sich wie folgt auf die einzelnen Evangelien aufteilen:

Mt	Mk	Lk	Joh	Σ
498	153	493	53	1197

Durch den Einsatz mit Mt 5,1 erscheint der Text als große Rede Jesu mit einigen erzählerischen Einsprengseln, Antworten oder Fragen der Jünger oder Gegner Jesu. Die *Precepts* muten an wie eine vorweggenommene Rekonstruktion der Logienquelle oder eine andere Spruchsammlung wie z. B. das Thomasevangelium. Nachdem die Stücke aus Matthäus an ihr Ende gekommen sind, beginnen die Stücke aus Markus, und dann aus Lukas und Johannes. Die synoptischen Stücke kommen auch in Parallelüberlieferung vor. Die Texte „Die wahren Verwandten Jesu“, „Das vierfache Ackerfeld mit Deutung“, „Das Gleichnis vom Senfkorn und vom Sauerteig“, die Streitgespräche um die Steuermünze, die Auferstehung und das größte Gebot, der Rangstreit der Jünger, die Kindersegnung, der reiche Jüngling, die Szenen um das Essen mit Zöllnern und Sündern und das Ährenlesen am Sabbat sind jeweils dreimal, in jeder synoptischen Form, enthalten. Andere, die nur in zwei Evangelien im NT vorkommen, dann jeweils zweimal. Die Grundstruktur der Evangelienüberlieferung im Vergleich zum NT bleibt damit erhalten. Rammohan beschränkte sich weder auf ein Evangelium, noch nahm er eine (z. B. chronologische) Harmonisierung vor.

Dass sich Jesus mit seinen Jüngern durch die Lande bewegt mit der Endstation Jerusalem, erfahren LeserInnen nur in einer Leidensankündigung (Mt 16,21) und durch den Beginn des lukanischen Reiseberichtes (Lk 9,51).

Für die nun anschließende Betrachtung habe ich folgende Methode verwendet: Ich habe alle Perikopen der *Precepts* zunächst aufgelistet und dann intuitiv verschiedenen Themenkreisen zugeordnet. Schnell hat sich ein System von Schwerpunkten ergeben, in Form von großen und kleinen Gruppen von Perikopen, die bestimmte Inhalte repräsentieren. Diese thematischen Schwerpunkte werden jetzt nacheinander dargestellt. Sie umfassen den Textbestand der *Precepts*.[19]

Dabei ist eine Einschränkung zu machen: Von den meisten Perikopen ist es nicht bekannt, welche genaue Interpretation Rammohan bei der Aufnahme in die *Precepts*

[19] Ein wenig ist dieses Vorgehen inspiriert von RS Sugirtharajah, *Bible and Empire*, 9ff., *Textually conjoined twins*, inspiriert, aber hier umfassend für den gesamten Textbestand durchgeführt.

vertrat. In diesem Sinne ist und bleibt die hier vorgenommene Einteilung mutmaßlich und orientiert sich an einem einfach gehaltenen tradionellen Verständnis der Texte. An manchen Stellen lässt sich aber eine Brücke zu Rammohans Denken und zu möglichen Begründungen für sein Interesse am jeweiligen Thema schlagen.

Heilungen. Entgegen der Ankündigung im Vorwort, Wundergeschichten auszusondern, enthalten die *Precepts* drei Heilungsgeschichten: Die Heilung des Mannes mit der erstorbenen Hand (Mt 12,9–13 und Lk 6,6–9), des Wassersüchtigen (Lk 14,1–6) und der Frau mit dem verkrümmten Rücken (Lk 13,14–17). Alle drei sind Heilungen am Sabbat, und es schließt sich ein Streitgespräch mit den Gegnern Jesu daran an. Bei der Heilung der Frau ist sogar nur das Streitgespräch beschrieben, nicht die eigentliche Heilung (Einsatz mit v. 14).

Jesus ist also einer, der demonstrativ heilt, um ein Zeichen zu setzen. Der Sabbat ist dazu da, um Gutes zu tun (Lk 6,9). Die Heuchelei der Pharisäer wird entlarvt, die ebenso den Sabbat entweihen würden, um ihre wertvollen Tiere zu retten (Mt 12,11 usw.). Jesu Heilungen werden damit lehrhaft und konfrontativ.

Ritual- und Reinheitsgebote. Vielfältig werden die Geschichten um Ritual-, Reinheits- und Speisegebote aufgenommen, mit denen auch das Sabbatgebot zusammenhängt. Das Ährenlesen am Sabbat (Mt 12,1–8 par.) führt zur Konfrontation mit Pharisäern. Jesus isst mit Zöllnern und Sündern und muss auf die Kritik der Pharisäer antworten (Mt 9,10–17 par.). Im Bibeltext haben in beiden Geschichten die Antworten mit der Vollmacht Jesu zu tun. Einmal erscheint er als der Bräutigam, dessen Anwesenheit gefeiert werden muss (Mt 9,15), und einmal als der Davidssohn, der in der Nachfolge seines Ahns und als Menschensohn sogar die Schaubrote essen könnte (Mt 12,3.8).

Im Streit um die Tradition der Alten zeigt Jesus auf, dass nicht die Speisen den Menschen verunreinigen, sondern das, was er sagt und tut (Mt 15,10–20 par.). Dies ist ein generellerer Angriff auf die Reinheitsgebote, und nicht mit der Vollmacht des Menschensohns begründet.

Da Gott in Geist und Wahrheit angebetet werden muss (Joh 4,23f.), fallen auch rituelle Formen im Gottesdienst weg, z. B. heilige Orte, Tempel usw.

Jesus ist also einer, der überkommene Regeln der religiösen Autoritäten angreift. An den Themen Speisegebote und Umgang mit „unreinen“ Menschen macht er das provokant deutlich.

Rammohan hatte bereits 1816 im *Abridgment* herausgearbeitet, dass kastenabhängige Regeln und Ritualgesetze optional seien. Die wahren Gläubigen bräuchten sie überhaupt nicht.[20] Die Verehrung Gottes sei auch nicht vom Ort abhängig, son-

[20] „It is optional to those who have faith in God alone, to observe and attend to the rules and rites

dern könne überall geschehen (ein Angriff auf das exklusive heilige Land Indien und die Heiligkeit der Tempel).[21]

Eine Kritik an hinduistischen Speisegeboten hatte er im *Second Defence* formuliert:

> „The present Hindoo idolatry being made to consist in following certain modes and restraints of diet (which according to the authorities of the Mahabharata and other histories were never observed by their forefathers), has subjected its unfortunate votaries to entire separation from the rest of the world, and also from each other, and to constant inconveniences and distress.
>
> A Hindoo, for instance, who affects particular purity, cannot even partake of food dressed by his own brother, when invited to his house, and if touched by him while eating, he must throw away the remaining part of his meal. In fact, owing to the observance of such peculiar idolatry, directly contrary to the authorities of their scripture, they hardly deserve the name of social beings.“[22]

Die Motive ähneln den Streiten zwischen Jesus und den Pharisäern: Solche Reinheitsgebote und das Verbot des gemeinsamen Essens zerstören den gesellschaftlichen Zusammenhalt. Und sie werden als überlieferte Gesetzgebung ausgegeben, obwohl sie das nicht sind.[23]

Jesus formuliert in v. 19f., dass Unreinheit aus dem Herzen des Menschen komme und den Menschen unrein mache. Rammohan hatte dieselbe Vorstellung in den *Kaṭha Upaniṣad* gefunden:

> „Contrary to the code of idolatry, this system [d. i. das vedāntische System] defines sins as evil thoughts proceeding from the heart, quite unconnected with observances as to diet and other matters of form.“[24]

Feinde und Freunde Jesu. Dass Jesus sich Feinde macht, wird in den *Precepts* immer wieder berichtet. Neben den schon angeführten Konfrontationen um Sabbat,

---

prescribed by the Veda applicable to the different classes of Hindoos, and to their different religious orders respectively. But in case of the true believers neglecting those rites they are not liable to any blame whatever“, Rammohan, *Abridgment*, 15.

[21] Rammohan, *Abridgment*, 16.

[22] Rammohan, *Second Defence*, 120f.

[23] Schouten argumentiert ähnlich und verweist auch darauf, dass Rammohan kritisiert wurde, weil er Engländer in seinem Haus bewirtete, vgl. Schouten, 23f.

[24] Rammohan, *Uth*, 46.

Reinheit, Tradition finden LeserInnen der *Precepts* viele Streitgespräche (Mt 21,23–44 par.) und Fragen, mit denen Jesus versucht werden soll (Mt 22,15–40 par.). Zwei große Reden gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer sind im Text zu finden (Mt 23 und Lk 11,37–52) und Jesus warnt seine Jünger vor dem Sauerteig der Pharisäer und ihrer Verbündeten (Mt 16,5–8.11f. par.). Mit der Parabel von den bösen Weingärtnern geht Jesus im Tempel auf Konfrontation (Mt 21,33–44). Gleichzeitig scheitern Jesu Gegner daran, von ihm zu erfahren, mit welcher Vollmacht er lehrt (Mt 21,23–27). Sie sind geistlich blind (Joh 9,39–41).

Die Jünger treten wenig in Erscheinung. Überliefert sind die Texte, in denen es um Nachfolge allgemein geht. Wer Jesus nachfolgen will, muss sein Kreuz auf sich nehmen und die Kosten der Nachfolge in Kauf nehmen, die aus Konfrontation mit geliebten Menschen, Verfolgung und Mühsal bestehen, aber Belohnung zeitigen (Mt 10,16–42 par.; Mt 16,24–26 par.; Lk 14,25–35). Der reiche Jüngling kann Jesus nicht folgen (Mt 19,16–30 par.).

Die wahren Verwandten Jesu sind die, die das Wort Gottes hören und tun (Mt 12,46–50 par.). Schouten hat auf die Brisanz dieses Abschnitts in der indischen Gesellschaft hingewiesen, die höchsten Wert auf das Verbleiben in Kaste und Familie legt.[25] Mindestens genauso schlimm war es auch, sich nicht um das Begräbnis des Vaters zu kümmern (Mt 8,21f. par.). In Rammohans eigenem Leben gab es die Distanzierung von seiner Mutter, seinen Ehefrauen und Geschwistern aufgrund seines Glaubens.

Die Kinder gelten als die Vorbilder für die, die die Größten im Himmelreich sein wollen (Mt 18,1–6 par.). Deshalb werden sie auch von ihm gesegnet (Mt 19,13–15 par.). Die Hierarchie im Reich Gottes ist nicht, wie Menschen sie sich vorstellen mögen – deshalb beantwortet Jesus den Rangstreit der Jünger negativ (Mt 20,20–28 par.). In der Geschichte vom Zöllner und vom Pharisäer werden Demut und Hochmut exemplarisch einander gegenüber gestellt (Lk 17,9–14).

Die Jünger sind mit Jesus unterwegs, die LeserInnen der *Precepts* lernen aber nur wenige Personen kennen. Sie hören auf die Worte (Mt 5,1), essen mit ihm (Mt 9,10), pflücken Ähren (Mt 12,1) und fragen ihn nach dem Sinn der Gleichnisse (Mt 13,10). Petrus hat jedoch einen Auftritt mit seinem Christusbekenntnis, er hört das Felsenwort, aber auch die Zurechtweisung nach seiner Kritik an der Leidensankündigung (Mt 16,16–23). Berufungsgeschichten werden nicht erzählt und auch keine Apostel berufen. Allerdings werden die 70 Jünger ausgesendet in die Ernte (Lk 10,1–11).

Das Tun des Guten. Die vielen Texte aus der Bergpredigt bringen den LeserInnen einen Jesus vor Augen, der das Gesetz Gottes hervorhebt, statt es aufzulösen

[25] Vgl. Schouten, 20.

(Mt 5,17–20). Die „Antithesen“ mit der Feindesliebe (Mt 5,21–32.43–48), die Lebensregeln zum Almosengeben, Beten, Fasten (Mt 6,1–18), das Verbot, einander zu richten (Mt 7,1–5) führen in die Ethik Jesu ein, die in der Goldenen Regel gipfelt (Mt 7,12). Der gute Mensch wird daran erkannt, dass er wie der Baum gute Früchte hervorbringt, und nicht nur hört, sondern auch tut (Mt 7,17–29). So wird auch der gehorsame Sohn an seinem tatsächlichen Ausführen der Anweisungen des Vaters erkannt (Mt 2,28–31), und nicht die formal heiligen Männer sind Vorbilder, sondern der Samariter, der nach der Nächstenliebe handelt (Lk 10,30–37).

Das größte Gebot ist in jesuanischer Tradition das Doppelgebot der Liebe (Mt 22,34–40 par.), das in Lk mit der Samaritergeschichte erläutert wird, und auch ganz am Ende wird das Liebesgebot als Vermächtnis Jesu den LeserInnen nahegelegt (Joh 15,10–17).

Dass das Tun des Guten nicht immer leicht ist, ist in der Ethik der *Precepts* offensichtlich: die Nachfolge Jesu ist schwer (s. o.), sie ist der schmale Weg (Mt 7,13f.) und gegen Versuchungen muss der Jünger radikal vorgehen (Mt 18,8f. par.).

Vergebung. Dem Thema der Vergebung widmen sich viele Abschnitte. Die Vergebung ist das Gegengewicht zur klaren Ethik der Bergpredigt und der anderen angeführten Stellen. Es soll kein perfektes Menschentum gepredigt werden, sondern auch die Angewiesenheit auf die Gnade Gottes und die Vergebung der Menschen.

Dass wir einander vergeben sollen, sagt das Vaterunser (Mt 6,12 par.) und zeigt das Gleichnis vom Schalksknecht und die Aufforderung, sieben mal siebzig mal zu vergeben (Mt 18,21–35). Mit einem Sünder in der Gemeinde muss nach fairem Verfahren vorgegangen werden (Mt 18,15–17).

In vielen Gleichnissen tritt den LeserInnen der göttliche Vater als der Vergebende und Gnädige gegenüber. Er sucht das verlorene Schaf und das verlorene Geldstück und nimmt den verlorenen Sohn wieder auf (Lk 15). Er vergibt jedem, der ehrlich und reumütig um seine Gnade bittet (Lk 17,9–14 und Mt 11,24–26). Jesus lebt diese Vergebung vor und richtet sie aus. Das gilt für die Frau, die Jesus salbt (Lk 7,36–50) und für die Ehebrecherin (Joh 8,3–11). Dieses letzte Stück macht die LeserInnen auch darauf aufmerksam, dass niemand ohne Fehler und Sünde ist.

Gleichzeitig ist aber auch das harte „zu spät“ nicht zu übersehen. Die zehn törichten Jungfrauen bleiben vor der Tür (Mt 25,1–13), wer seine Talente nicht nutzt, wird am Ende bestraft (Mt 25,14–30), und auch der böse Knecht, der auf das Kommen des Herrn nicht achtet (Mt 24,42–51) und der reiche Kornbauer (Lk 12,16–20) verpassen ihre Chance. Auch für den reichen Mann in der Hölle ist es zu spät (Lk 16,19–31).

Die Passage über die Sünde wider den Heiligen Geist, die nicht vergeben werden

kann (Mt 12,30–37 par.), ist ebenfalls Bestandteil der *Precepts*. Dass die Beleidigung des Menschensohns vergeben werden kann, zeigt Jesus beispielhaft durch die Verschonung des ungastlichen Samariterdorfes (Lk 9,52–56).

Wie bereits erwähnt, endet der Abschnitt Matthäus mit der Schilderung vom Kommen des Menschensohns (Mt 25,31–46). Dieser Text macht die Menschen darauf aufmerksam, dass sie Gott dadurch dienen, dass sie ihrem Nächsten dienen. Ungeachtet des Drohpotenzials des Textes werden Gottesliebe und Nächstenliebe ineinander verschränkt. Letztenendes kommt es darauf an, dass wir uns bleibende Schätze sammeln und uns auf das konzentrieren, was bleibt (Mt 6,19–21 und Joh 6,27).

Soziales und Gesellschaft. Die Antrittsrede Jesu (Lk 4,16–27), die als sozialrevolutionäre Botschaft gelesen werden kann (das „Evangelium für die Armen“), leitet den Lukas-Abschnitt ein und verdeutlicht, dass es Jesus nicht nur um Privatethik geht, sondern dass die ganze Gesellschaft einbezogen wird.

Soziale und gesellschaftliche Fragen gibt es in der Ethik Jesu zunächst einmal in Bezug auf Geld und Reichtum. Rammohan überliefert in den *Precepts* die Feststellung Jesu, dass man nicht zwei Herren dienen kann (Gott und dem Mammon, Mt 6,24), und die Reichen sind besonders aufgefordert, von ihrem Reichtum abzugeben (Lk 16,19–31), bzw. sie haben es schwer, ins Reich Gottes zu kommen (Mt 19,16–30 par. und Lk 12,16–20). Die Witwe, die ihr letztes Scherflein in den Opferkasten wirft (Mk 12,41–44 par.) ist das positive Gegenbeispiel.[26] Die Passage vom Almosengeben aus der Bergpredigt (Mt 6,1–4) verdeutlicht, wie beim Geben der Gaben verfahren werden soll: in Bescheidenheit und Diskretion.

Der Kampf Jesu gegen die Reinheitsgebote seiner Zeit ist mit den oben aufgezählten Perikopen geschildert. Da diese Reinheitsgebote den gesellschaftlichen Zusammenhalt stören (ebenso wie die Kastenscheidungsgebote im zeitgenössischen Hinduismus) gehören sie ebenfalls zum Thema „Soziales und Gesellschaft“.

Die Frage nach der Steuermünze (Mt 22,15–22 par.) begibt sich auf das Feld des Staatsrechtes und des Verhältnisses von Religion und weltlicher Macht. Aus Matthäus sind beide Stellen überliefert, in denen Jesus die Ehescheidung verbietet (Mt 5,27–32 und Mt 19,3–12).

Die Werke der Barmherzigkeit (Mt 25,31–46) treten als Ausformulierung des Liebesgebotes an das Ende des Matthäus-Abschnittes. Sie sollen soziales Verhalten in der Gesellschaft klar vor Augen stellen.

[26] Diese Perikope kann auch opferkritisch gelesen werden, wie Bedenbender, 5–98, m. E. überzeugend darstellt. Leider liegt kein Indiz über Rammohans eigenes Verständnis des Abschnitts vor. Falls er damalige Auslegungen zur Kenntnis genommen hat, ist das traditionelle Verständnis bei ihm anzunehmen.

Texte über Frauen. Frauen treten in den *Precepts* zunächst als Empfängerinnen auf.[27] Die Geschichte von Maria und Martha (Lk 10,38–42) zeigt den LeserInnen, dass Maria, die hört, das bessere Teil erwählt hat als Martha, die dient. Die Sünderin, die Jesus salbt, empfängt Vergebung (Lk 7,36–50), genauso wie die Ehebrecherin (Joh 8,3–11).

Über Witwen sind zwei aktivere Geschichten überliefert: Die Witwe, die ihr Geld in den Opferkasten wirft (Mk 12:41-44) par.) und die Witwe, die den ungerechten Richter angeht (Lk 18,1–18) kommen beide vor. Schouten hat vermutet, dass Rammohan hier einen Punkt in Bezug auf die Witwenverbrennung machen wollte, was nicht von der Hand zu weisen ist.[28]

Gleichnisse vom Reich Gottes und Eschatologie. Die *Precepts* enthalten viele Gleichnisse vom Reich Gottes. Da sind zunächst diejenigen mit landwirtschaftlicher Komponente wie das vierfache Ackerfeld (Mt 13,1–23 par.), das Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24–30), das Senfkorn und der Sauerteig (Mt 13,31–33 par.) Diese Gleichnisse sind in allen Varianten der Synoptiker wiedergegeben, was ihre Wichtigkeit für Rammohan unterstreicht.

An weiteren Gleichnissen sind da noch die Arbeiter im Weinberg (Mt 20,1–16), der gute und der böse Knecht (Mt 24,42–51 par.), das Gleichnis von den zehn Jungfrauen (Mt 25,1–13) und das von den Talenten (Mt 25,14–30). Sie alle haben den Aspekt, dass das Reich Gottes etwas ist, das auf die Menschen zukommt und bei dem „abgerechnet“ wird (im positiven oder negativen Sinne). Bei dieser eschatologischen „Abrechnung“ durch Gott geht es durchaus gewaltsam zu.

Diese Gleichnisse vom Reich Gottes und auch das Kommen des Menschensohns (Mt 25,31–46) zeigen, dass Rammohan seinen Vorsatz, die „Dogmatik“ auszusparen, nicht auf die Eschatologie Jesu bezieht. Das Reich Gottes wird unaufhaltsam kommen, und die Menschen müssen sich mit ihrem Leben und Verhalten darauf vorbereiten. Die Ethik Jesu ist eine Ethik der Liebe – aber eine, die gleichzeitig strafbewehrt ist. Jesus tritt als der Richter der Endzeit in Erscheinung.

Jesus und Gott. Von den christologischen und hoheitlichen Titeln Jesu gibt es in den *Precepts* folgende:

Die meistbenutzte Anrede an Jesus ist „master“ (24 Belege). Die King-James-Version benutzt dieses Wort sowohl für διδάσκαλος als auch für καθηγητής (Mt 23,8.10). Nikodemus spricht Jesus als „Rabbi“ (ῥαββί) an.

[27] Auf das Thema „Frauen“ in den *Precepts* macht Sugirtharajah aufmerksam, jedoch ohne alle Texte zu berücksichtigen, vgl. RS Sugirtharajah, *Bible and Empire*, 23f.

[28] Vgl. Schouten, 20.

Im *Precepts*-Text ist der Menschensohn *(„Son of man“)* (28 Belege) als Selbstbezeichnung Jesu und als eschatologische Figur an vielen Stellen präsent (Mt 10,23; Mt 12,8; Mt 13,37.41 u. a.).

Von den Sprüchen über den Menschensohn sind folgende in den *Precepts*: Der Menschensohn ist Herr über den Sabbat (Mt 12,8 par.), er kommt nicht, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösegeld zu geben (Mt 20,27 par.), er ist nicht gekommen, um Leben zu zerstören, sondern um zu retten (Lk 9,56), und er muss erhöht werden (Joh 3,14). Der Menschensohn gibt auch das Brot zum ewigen Leben (Joh 6,27), wonach die Menschen streben sollen im Gegensatz zum vergänglichen Brot.

Jesus ist der „Christ, the Son of the living God“ (Mt 16,15), so bekennt Petrus seinem Meister gegenüber und wird dafür gelobt. Dieser Christus aber muss nach Jerusalem gehen, wo man ihn töten wird (Mt 16,16–23). Von den neun Leidensankündigungen, die sich insgesamt in den Synoptikern finden, ist nur die erste bei Matthäus in den *Precepts* überliefert, gemeinsam mit dem Petrusbekenntnis. Dass sich Jesus nach Jerusalem auch buchstäblich aufmacht, steht am Beginn des lukanischen Reiseberichtes (Lk 9,51). In Jerusalem angekommen, stellt Jesus den Pharisäern die Frage, wer der „Christus“ ist (Mt 22,41–46), ohne rechte Antwort zu bekommen oder zu geben.

Dass Jesus keine göttlichen Würden beansprucht, können die LeserInnen der *Precepts* daran erkennen, dass er den reichen Jüngling zurechtweist, der ihn mit „guter Meister“ anredet (Mt 19,17), und dass er zu seinem Vater betet, der ihm alles gegeben hat (Mt 11,25–27). Dass Jesus nicht das Recht hat, im Reich Gottes die Ehrenplätze zu verteilen, sondern dass darüber der Vater entscheidet, erfahren die Söhne des Zebedäus (Mt 20,20–28 par.). Marienverehrung wird durch Jesus abgelehnt, als er die Frau zurechtweist, die seine Mutter selig preist (Lk 11,27).

Den höchsten Gottesbegriff hat Rammohan gewiss in Joh 4,23f. gefunden: Gott ist Geist, und ihr sollt ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten. Rammohan hatte in seiner Einleitung zu den *Muṇḍaka Upaniṣad* die Anbetung Gottes im Geist als essenzielle Lehre des Vedānta dargestellt:

> „An attentive perusal of this as well as of the remaining books of the Vedanta will, I trust, convince every unprejudiced mind, that they, with great consistency, inculcate the unity of God; instructing men, at the same time, in the pure mode of adoring him in spirit.“[29]

Rammohan findet in den Worten Jesu die Bestätigung für diese Ansicht.

[29] Rammohan, *Moonduk*, 21. (Hinweis von Robertson, 141.)

Gott ist der gerechte und liebende Vater im Himmel (Mt 5,16.45), dem die Menschen in seiner Vollkommenheit nachstreben sollen (Mt 5,48). Er hört die Gebete der Menschen (Mt 6,6), und auch das Vaterunser gehört zum Bestand der *Precepts*.

Gleichzeitig ist Gott ein in der Welt handelnder Gott: Er hat seinen Sohn in die Welt geschickt, damit die, die an ihn glauben, leben werden (Joh 3,16). Auch im Gespräch zwischen Jesus und Nikodemus (Joh 3,1–21) gibt es diese Aussage: Der vom Vater gesandte Sohn bringt die Rettung der Welt.[30] Die andere Seite Gottes ist der strafende Richter, der am Ende mit der Menschheit abrechnet.

Alle diese Aspekte Gottes sind in den Precepts vertreten: Der im Geist anzubetende Gott, der liebende Gott, der für die Menschen sorgt und ihnen aus seiner Liebe heraus eine Anleitung zu Frieden und Glück gibt, aber auch der Gott, der diejenigen gerecht straft, die sich ihm und seiner Anleitung verweigern.

Blütenlese aus dem Johannes-Evangelium in den *Precepts*

Vom Johannes-Evangelium mit kanonisch 869 Versen sind 53 Verse ausgewählt, d. i. 6,1 % des Textbestandes, insgesamt sechs Passagen. Drei davon sind längere Perikopen: Das Gespräch mit Nikodemus (Joh 3,1–21), die Ehebrecherin (Joh 8,3–11) und der wahre Weinstock (Joh 15,1–17). Die drei anderen Passagen sind nurmehr einzelne Verse: Die Verehrung Gottes in Geist und Wahrheit (Joh 4,23–24), die Speise für das ewige Leben (Joh 6,27) und eine kurze Konfrontation mit den Pharisäern, in der Jesus ihnen geistliche Blindheit vorwirft (Joh 9,39–41). Diese Stücke wurden oben schon aufgezählt. Die drei kleinen Abschnitte sollen hier wegen ihrer Wichtigkeit noch einmal gesondert betrachtet werden.

- Joh 4,23f.: Die wahren Verehrer Gottes verehren ihn in Geist und Wahrheit, denn er ist Geist. Für Rammohan Roy war Bilderverehrung inakzeptabel und sollte bis auf wenige Ausnahmen eingeschränkt werden. Die Tempelbetriebe, heiligen Berge und Flüsse lehnte er mit Vehemenz ab, das hatte er in seinen Veröffentlichungen zu den Upaniṣaden schon dargestellt. Der Rest des Gespräches Jesu mit der Samariterin war für ihn in diesem Zusammenhang nicht wichtig. Gleichwohl kann der Vers für sich stehen – durch die Zuschneidung wird der Sinn nicht verfälscht, sondern höchstens generalisiert.[31]

[30] Diese Passage ist ein theologisch gewichtiger Text, wie man ihn nach dem Lesen der vielen vorherigen Seiten der *Precepts* kaum erwartet. Die Aussage, dass der Mensch aus dem Heiligen Geist neu geboren werden müsse, wurde leider von Rammohan später nie kommentiert.

[31] Vgl. RS Sugirtharajah, *Bible and Empire*, 25.

- Joh 6,27: Die Menschen sollen nach dem suchen, was bleibt und nicht vergeht, und was auch über das irdischen Leben hinaus Bestand hat. Der Vers berührt sich inhaltlich mit der synoptischen Überlieferung (Mt 6,19 u. a.), allerdings weist Jesus darauf hin, dass die letztendliche Quelle für die unverderbliche Speise der Menschensohn ist, und nicht allein die Gaben für die Armen, die wir weggeben. Die Lehre Jesu erscheint hier als Weg zum ewigen Leben.[32]
- Joh 9,39-41: Die bisher berichteten ständigen Konfrontationen mit den religiösen Führern des Volkes werden hier in gewisser Weise abgeschlossen. Die Pharisäer wollen Jesus nicht erkennen: Sie weigern sich, ihre Blindheit (und spirituelle Bedürftigkeit) zu begreifen, und das ist ihre Sünde. Man kann hier gerne Spiegelungen zu Rammohans Kampf mit brahmanischen und christlichen religiösen Führern erkennen – wobei der Streit mit Christen noch aussteht.[33]

Rammohan Roy wird sich später noch dazu äußern, warum er das Johannes-Evangelium abgesehen von diesen wenigen Ausnahmen für nicht geeignet hielt, unter den Bengalen ohne Erklärung verbreitet zu werden. Diese Argumente gehören zur Betrachtung des *Appeals* und des *Second Appeals*.

Das Profil der *Precepts* – ein harmonisches Leben Jesu?

R. S. Sugirtharajah und in seinem Gefolge Lynn Zastoupil haben in den letzten Jahren die *Precepts* mit einem Text von Thomas Jefferson, *The Life and Morals of Jesus*, verglichen und sind dabei zu sehr interessanten Ergebnissen gekommen.[34] Beides sind Neuredaktionen von Evangelientexten, die von unitarisch-rationalistischer Denkweise bestimmt sind, Wunder und dafür gehaltene Legenden der Evangelien aussparen und einen Jesus mit einem Profil als ethischer Weisheitslehrer vor Augen führen. Als Unterschied wurde vor allem markiert, dass Jefferson seinen Text nur zu seinem Privatgebrauch zusammenstellte, wohl weil er als Präsident der Vereinigten Staaten mancherlei Rücksichten nehmen musste, Rammohan Roy hingegen damit an die Öffentlichkeit ging und seinen Text auch offensiv gegen die Missionare verteidigte.

[32] Vgl. dazu Rammohan Roys Plan, den Menschen in diesem wie im kommenden Leben eine Anleitung zum Glück zu geben, „making them happy and comfortable both here and hereafter“, zit. nach Collet, 71. Wenn Rammohan zusätzlich Übertritte zum Christentum aus Gewinnsucht hätte kritisieren wollen (vgl. RS Sugirtharajah, *Bible and Empire*, 25f.), dann hätte er ein größeres Stück überliefert!

[33] Sugirtharajah erkennt hier schon einen Angriff auf die Missionare, allerdings ist sein Bezug auf Joh 6,27 wohl nicht erhärtbar. Es steht immerhin noch Joh 8,3-11 dazwischen, vgl. ebd., 26.

[34] Vgl. ebd., 9-59, und Zastoupil, *Victorian Britain*, 23-40.

Der Vergleich zwischen Rammohan und Jefferson ist reizvoll, darf aber nicht überstrapaziert werden. Rammohan legt in den *Precepts* kein „Leben Jesu“ vor und auch keine Evangelienharmonie. Sugirtharajah schreibt:

> „In some respects, the compilations of Roy and Jefferson stand in the heritage of Tatian. Tatian in about 160 CE, harmonized the gospel accounts by interweaving the four gospels into one single narrative and produced the *Diatessaron.* […] The aspiration of Roy and Jefferson to make the scripture simple and uncomplicated did not always produce the desired results. Their versions duplicate events. For no apparent reason, Roy has both Mark’s and Luke’s versions of the Widow’s Mite.“[35]

Nur das unbedingte Bestreben, Ähnlichkeiten zwischen Jefferson und Rammohan herauszuarbeiten, kann zu diesem Urteil führen. Jefferson erzählt die Jesus-Geschichte bis zu dessen Tode und bastelt dabei frei bis in die Versebene hinein aus allen Evangelien eine wirkliche Harmonie zusammen.[36] Rammohan hingegen bewahrt die vierlinige Struktur der Evangelien inklusive der gleichen und abweichenden Parallelüberlieferungen. Dass die *Precepts* auch damals nicht als Harmonie wahrgenommen wurden, zeigt Deocar Schmids spätere Aufforderung an Rammohan, er solle doch eine solche erstellen, die Texte chronologisch ordnen und Doubletten entfernen. Evangelienharmonien wurden damals auch von konservativen Theologen erstellt.[37]

Die Alte Kirche kannte neben der Bewahrung von vier Evangelien zwei alternative Möglichkeiten bei der Zusammenstellung des Neuen Testaments, verwarf diese aber: Die eine war die Markions, der ein Evangelium auswählte und die anderen zu verwarf, die andere war die Tatians, der eine Harmonie aus mehreren Evangelien zusammenfügte. Beide hätten ein einliniges Leben Jesu ergeben. Die Alte Kirche hat auf diese Einlinigkeit bewusst verzichtet und stattdessen vier Evangelien ausgewählt, deren Autorität sie anerkannte.[38] Rammohan hat dieses Prinzip in seinen *Precepts* nachvollzogen und sich damit ebenso bewusst gegen eine Harmonie entschieden. Der Text ist doppelt und dreifach überliefert. Er nahm dabei die Verwirrung unkundiger LeserInnen in Kauf – jedoch hätte gewiss ein bengalisches Vorwort dieses Problem lösen sollen.

---

[35] RS Sugirtharajah, *Bible and Empire*, 54f.

[36] Vgl. das Beispiel der Kreuzigung und des Einzugs in Jerusalem, ebd., 22f.

[37] Schmid erteilt diesen Rat in seiner Rezension, §§16-17, und rät, die Harmonie von James Macknight (1721-1800) als Vorlage zu nehmen.

[38] Vgl. Theobald, 242.

Als zweiter wichtiger Unterschied muss festgehalten werden: Die *Precepts* sind kein „Leben Jesu“, sondern genau das, was sie im Titel beanspruchen: Sie wollen die Gebote Jesu wiedergeben. Die dritte im Vorwort genannte Option, dass ein Christ derjenige sei, der den Lehren Jesu anhänge, wie dieser sie selbst gelehrt habe, ist der Maßstab. Die *Precepts* sind der Versuch, die Lehre und die Gebote Jesu nach seinen eigenen Worten aus der Überlieferung auszuwählen.[39] Das Leben und das Schicksal Jesu, auch da, wo es historisch zweifelsfrei und vielleicht auch wichtig sein mag, sind für dieses Projekt nicht bedeutsam. Die *Precepts* taugen auch nicht dazu, eine rammohansche Christologie zu rekonstruieren. Diese entsteht erst durch die Veröffentlichung der *Appeals* in der Folgezeit.

3.2.3. Was hat Rammohan gestrichen? – Interpretation des Textes als Exzerpt

Wie bereits erwähnt, hat sich die Diskussion um die *Precepts* seit der Zeit der Missionare vor allem darum gedreht, welche Stücke Rammohan aus den Evangelien *weggelassen* hat. Dabei wurde meist ignoriert, dass der Anspruch war, etwas auszuwählen, nicht etwas abzuschneiden. Dennoch ist eine Betrachtung der „Schneidetechnik“ nicht fehl am Platze.

Zunächst ein rein quantitativer Vergleich mit dem kanonischen Textbestand der Evangelien, wieder nach Anzahl der Verse gerechnet:[40]

	Mt	Mk	Lk	Joh	Σ
Precepts	498	153	493	53	1197
kanonischer Text	1071	678	1151	869	3769
Anteil in %	46,5 %	22,6 %	42,8 %	6,1 %	31,8 %

Schon die oberflächlichen Zahlen zeigen an, dass von Mt und Lk etwas unter die Hälfte ausgewählt wurde, von Mk ein gutes Fünftel. Joh ist nur mit wenigen Stücken vertreten. Diese Zahlen erklären sich dadurch, dass Mt und Lk die Logienquelle Q beinhalten, die mit ihren vielen Sprüchen und Gleichnissen für die *Precepts* attraktiv war. Mk hat hingegen mehr erzählerischen Text. Mehr als ein Viertel von Mk sind Wundergeschichten und fast ein Fünftel ist Passionsgeschichte.[41] Joh ist trotz der hohen Redeanteile so gering vertreten, weil diese Reden zu unverständlich und theologisch für Rammohan waren, wie er später erklären wird.

[39] Damit ist Schouten zuzustimmen, der ebenfalls gegen Sugirtharajah und auch Killingley argumentiert, vgl. Schouten, 21f. Ähnlich auch Zastoupil, *Convicted*, 408: „Rammohan seemed disinterested in chronological matters. It was the recorded words of Jesus that intrigued him.“

[40] Zu den Versmengen der kanonischen Evangelien vgl. Aland/Aland, 39.

[41] Ausgerechnet von Schmücker nach Nestle-Zeilen, vgl. Schmücker, 3.

Es wurde überlegt, ob sich rekonstruieren lassen könnte, wie Rammohan technisch vorgegangen ist.[42] Thomas Jefferson hatte 1820 tatsächlich eine Bibel bis in die Versebene hinein auseinander geschnitten und die Stücke, die er brauchen konnte, auf Papier geklebt.[43] Für Rammohans Arbeitsweise könnte es einige Indizien geben. In Mk 2,15 heißt es in den *Precepts*: „And it came to pass, that, as Jesus sat at meat in his house, many publicans and sinners sat also together with Jesus and his disciples". Im kanonischen Text hat Jesus vorher Levi berufen und sitzt nun in dessen Haus. Rammohan hat diese Berufung weggelassen – und nun liest sich der Rest, als ob Jesus in seinem eigenen Hause sitze. Ein ähnliches Problem liegt in Lk 20,19. Da heißt es, dass die Hohenpriester und Schriftgelehrten merkten, dass „dieses Gleichnis" *(„this parable")* gegen sie gesprochen war. Bei Lk bezieht sich das auf das Gleichnis von den bösen Weingärtnern. Weil das ausgelassen ist, steht im Kontext der *Precepts* nun das Gleichnis von den Talenten vor Lk 20,19. Das würde den Sinn entstellen. Solche Fehler unterlaufen beim Abschreiben mit geringerer Wahrscheinlichkeit, sondern eher beim Schneiden oder beim Markieren der zu übernehmenden Texte in einer gedruckten Bibel. Dass es Rammohans grundsätzliches Interesse war, einen konsistenten Text zu erzeugen, sieht man an anderen Stellen, an denen er Rückverweise sorgfältig entfernt hat.

Ich werde bei der folgenden Analyse eine Einteilung treffen und versuchen, die Textschnitte in den synoptischen Evangelien zu kategorisieren. In der ersten Kategorie (A) betrachte ich Textauslassungen, die durch das ausgesprochene Programm der *Precepts* entstanden sind. Die zweite Kategorie (B) listet Texte auf, die in einer anderen Version in den *Precepts* enthalten sind. In der dritten Kategorie (C) soll es um echte Textschnitte gehen, bei denen aus einem Zusammenhang etwas entfernt wurde, z. B. einzelne Abschnitte aus einer Rede Jesu, sodass sich evtl. das Verständnis ändert. Berücksichtigt werden hier nur Schnitte in den synoptischen Evangelien, weil das Johannes-Evangelium nur mit so wenigen Versen in den *Precepts* präsent ist, dass eine Betrachtung aller weggelassener Stücke wenig Sinn hat.

A Durch Auswahl entstandene Auslassungen.

Wie gezeigt wurde, sollten die *Precepts* kein „Leben Jesu" sein und biographisch-erzählerische Abschnitte für dieses Konzept der „Gebote Jesu" keine Rolle spielen. Gleichzeitig sollten Wundererzählungen ausgespart werden. Im Vergleich zum kanonischen Text sind nicht in den *Precepts* enthalten:

---

[42] „Whether Rammohan actually used a penknife or a scissors – or, more likely, simply transcribed the passages he retained – is not known", Zastoupil, *Victorian Britain*, 39.

[43] Vgl. ebd., 34.

- Mt 1-4: Stammbaum, Geburt Jesu, Versuchung, die ersten Jünger, Johannes der Täufer.
- Mt 8,1-17: Heilung des Aussätzigen, der Hauptmann von Kapernaum, die Schwiegermutter des Petrus.
- Mt 8,23-9,9: Sturmstillung, Heilungen, Berufung des Matthäus.
- Mt 9,18-10,15: Tochter des Jairus und die blutflüssige Frau, Heilungen, Berufung und Aussendung der Zwölf.
- Mt 11,1-24: Über Johannes den Täufer, Weherufe über Städte.
- Mt 12,14-19: Verschwörung der Pharisäer, Heilung eines Besessenen, Jesus und Beelzebul.
- Mt 13,53-14,36: Ablehnung Jesu in Nazareth, Tod Johannes' des Täufers, Speisung der 5000, Gehen auf dem Wasser, Heilungen.
- Mt 15,21-39: Die kanaanitische Frau, Heilungen, Speisung der 4000.
- Mt 16,9-10: Rückbezug auf die Speisungswunder.
- Mt 17: Verklärung, Heilung, 2. Leidensankündigung.
- Mt 19,1-2: Heilungen.
- Mt 20,17-19: 3. Leidensankündigung.
- Mt 20,29-21,22: Heilung zweier Blinder, Einzug in Jerusalem, Tempelreinigung, Jesus verflucht den Feigenbaum.
- Mt 22,1: Einleitungsvers.
- Mt 26-18: Passionsgeschichte und Auferstehung.
- Mk 1-2,14: Einleitung, Taufe und Versuchung Jesu, erste Jünger, Heilungen, Berufung Levis.
- Mk 3,1-30: Heilung, Berufung der Zwölf, Jesus und Beelzebul.
- Mk 4,33-7,4: Endnotiz Gleichnisrede, Sturmstillung, Heilungen, Tochter des Jairus, Ablehnung in Nazareth, Tod des Täufers, Speisung der 5000, Gehen auf dem Wasser.
- Mk 7,24-8,13: Die syrophönizische Frau, Heilungen, Speisung der 4000, Zeichenforderung der Pharisäer.
- Mk 9,1-32: Verklärung, Heilung, 2. Leidensankündigung.
- Mk 10,32-34: 3. Leidensankündigung.
- Mk 10,46-11,19: Heilung des Bartimäus, Einzug in Jerusalem, Jesus verflucht den Feigenbaum, Tempelreinigung.
- Mk 14-16: Passionsgeschichte und Auferstehung.
- Lk 1,1-4,15: Widmung, Geburtsgeschichten von Johannes und Jesus, Taufe und Versuchung.
- Lk 4,31-5,29: Heilungen, erste Jünger, Berufung des Levi.
- Lk 6,10-19: Heilungen, Berufung der Zwölf.

- Lk 7,1-35: Der Hauptmann von Kapernaum, der Jüngling von Nain, die Frage des Täufers.
- Lk 8,1-3: Frauen um Jesus.
- Lk 8,22-45: Heilungen, Sturmstillung, Aussendung der Zwölf, Speisung der 5000, Petrusbekenntnis, 1. und 2. Leidensankündigung, Verklärung.
- Lk 10,17-20: Rückkehr der Zwölf.
- Lk 11,14-26: Jesus und Beelzebul, Rückkehr der unreinen Geister.
- Lk 11,53-54: Reaktion der Schriftgelehrten und Pharisäer auf die Rede gegen sie.
- Lk 13,10-13: Heilung einer Frau.
- Lk 13,22: Jesus zieht weiter nach Jerusalem.
- Lk 17,11-19: Heilung eines Aussätzigen.
- Lk 18,31-19,9: 3. Leidensankündigung, Heilung, Zachäus.
- Lk 19,28-48: Einzug in Jerusalem, Tempelreinigung.
- Lk 22-24: Passionsgeschichte, Auferstehung, Himmelfahrt.

Diese Textmenge ist die Größte, die in den *Precepts* gegenüber dem kanonischen Text nicht enthalten ist. Von den Heilungen werden nur drei überliefert, und zwar solche, an die sich ein Streit um die Sabbatgebote anschließt.

B Vermeidung von Dubletten.

In diese Kategorie gehören Abschnitte, die in den *Precepts* an einer anderen Stelle überliefert sind:

- Mt 8,18-22: Zwei Nachfolger Jesu.
- Mk 8,14-33: Der Sauerteig der Pharisäer und des Herodes, Petrusbekenntnis, 1. Leidensankündigung.
- Mk 10,1-12: Über die Scheidung.
- Mk 11,27-12,12: Die Vollmacht Jesu, die bösen Weingärtner.
- Mk 12,35-40: Wessen Sohn der Messias ist, Rede gegen die Schriftgelehrten.
- Lk 10,21-24: Lobpreis des Vaters.
- Lk 20,1-18: Die Vollmacht Jesu, die bösen Weingärtner.

Es ist naheliegend, dass Rammohan Texte, die ihm wichtig waren, mehrmals überlieferte, und andere, die er für nicht so wichtig hielt, aber dennoch nicht auslassen wollte, zumindest nicht mehrmals brachte. Das beste Beispiel ist das Petrusbekenntnis und die 1. Leidensankündigung. Die Matthäusversion schien ihm anscheinend genug, deshalb waren die anderen Leidensankündigungen überflüssig.

C Echte Textschnitte.

Es gibt Textschnitte, bei denen man erst einmal fragen mag, warum diese Passagen ausgelassen wurden. Dies betrifft Texte, die Worte und Gebote Jesu beinhalten, und damit eigentlich zu den *Precepts* passen würden. Jeder dieser Abschnitte wird hier einzeln betrachtet.

Über das **Schwören (Mt 5,33–37)**: Die Bergpredigt Jesu in der matthäischen Form ist praktisch komplett in den *Precepts* enthalten. In Mt 5 gibt es jedoch einen sehr bedeutsamen Schnitt. Der Abschnitt über das Schwören und der über die Vergeltung fehlen.[44] Zunächst die Auslassung von 5,33-37. In der King-James-Version würde der Abschnitt lauten:

> „[33]Again, ye have heard that it hath been said by them of old time, Thou shalt not forswear thyself, but shalt perform unto the Lord thine oaths: [34]But I say unto you, Swear not at all; neither by heaven; for it is God's throne: [35]Nor by the earth; for it is his footstool: neither by Jerusalem; for it is the city of the great King. [36]Neither shalt thou swear by thy head, because thou canst not make one hair white or black. [37]But let your communication be, Yea, yea; Nay, nay: for whatsoever is more than these cometh of evil."

Die innermatthäische Doppelung Mt 23,16–22 ist in den *Precepts* enthalten. Sie enthält Sätze, die ganz ähnlich klingen. Jedoch geht es dort nicht um ein Schwurverbot, sondern um die Frage, auf was man schwören soll. Dass Menschen schwören, scheint an dieser Stelle vorausgesetzt – nur kasuistische Tüftelei, bei welcher Eidformulierung der Eid gültig sei, wird von Jesus angegriffen.

In den britischen Gebieten Indiens gab es damals intensivste Diskussionen über den Schwur vor Gericht und die Meineidfrage. Die Briten waren geradezu besessen von der Idee, dass der Meineid in Indien höchste Verbreitung besitze. In der Diskussion um die Mission in Indien war immer wieder behauptet worden, dass Meineid *(„perjury")* eine vollkommen übliche Verhaltensweise in Indien sei, und dass das von der tiefen Unmoral der indischen Bevölkerung zeuge. Ein Faktor dabei war die Angewiesenheit der Briten auf Munshis: Die Kolonisatoren waren von ihren indischen Untertanen abhängig, deshalb ständig misstrauisch und in stetiger Angst vor Kontrollverlust, denn eigentlich hatten sie keinen echten Zugriff auf das Land und die Menschen.[45]

[44]Sugirtharajah erwähnt das als „minor deletions", RS Sugirtharajah, *Bible and Empire*, 17.

[45]Vgl. Schneider, 110.

Wendie Ellen Schneider hat die Rechtsgeschichte der viktorianischen Zeit in Großbritannien und in Indien zu diesem Punkt aufgearbeitet und beschreibt anschaulich, wie die britischen Verwaltungen über Jahrzehnte daran experimentierten, Lüge und Lügner vor Gericht zu identifizieren, zu regulieren und zu bestrafen.[46] Die Meineidfrage steht geradezu symbolisch für die Instabilität der britischen Herrschaft in Indien. Die (Un-)Möglichkeit, von den *natives* die Wahrheit zu erfahren, war für die Kolonialmacht Bedingung und Bedrohung ihrer Macht zugleich:

> „Perjury justified colonial rule by separating rulers from ruled – with the British convinced that they were honest and Indians were inherently mendacious – but it also complicated it by suggesting that colonial administrators were constantly at risk of being duped."[47]

Das überlieferte indische Rechtssystem (islamisches und hinduistisches Recht), auf das sich die Briten gerne stützten, lieferte keine passenden Strafen für Meineid,[48] was für immer wieder neue Ansätze sorgte, Meineidige zu bestrafen, bis hin zu der Methode, ihnen die Worte *„I am a perjurer"* gewaltsam auf die Stirn tätowieren zu lassen.[49] Manche vermuten heute, dass die ständigen Falschaussagen, mit denen die britischen Gerichte zu kämpfen hatten, eine Art alltäglicher ziviler Ungehorsam der InderInnen gewesen sein könnten.[50]

Das Rechts- und Verwaltungssystem der Briten wurde immer mehr von gerichtlichen Eiden und der Verfolgung von Meineid durchsetzt.[51] Dabei war die religiöse Pluralität Indiens für die koloniale Rechtsprechung ein großes Problem. Worauf sollte man schwören? In England ließ man auf die Bibel schwören, und so suchte man in Indien nach Gegenständen, die ähnlich „heilig" waren – allerdings endete diese Strategie im Durcheinander: In einem Fall behauptete ein Muslim vor Gericht, er sei ein Hindu. Der Richter ließ ihn also vor seiner Aussage auf das Wasser des Ganges schwören. Nachdem sich die Aussage als falsch herausstellte, behauptete der Zeuge, keinen Meineid begangen zu haben, weil dieser hinduistische Eid sein Gewissen nicht gebunden habe – die Meineidklage wurde sogar fallengelassen.[52]

[46] Vgl. Schneider, 104.
[47] Ebd., 105.
[48] Vgl. ebd., 110-112.
[49] Vgl. ebd., 3.
[50] Vgl. ebd., 112.
[51] Schneider beschreibt die zunehmende Ausweitung der Meineidverfolgung: „The result of this expansion was to bring much of Indian interaction with the colonial government under possible perjury penalties. Not only did British administrators see perjury everywhere, they also gave themselves the power to prosecute for perjury in almost any interaction", ebd., 120.
[52] Vgl. ebd., 135.

Die Eidfrage wurde unter den Anhängern Rammohan Roys offensichtlich diskutiert. Im *Asiatic Journal* vom Juli 1820 wird berichtet, dass am 3. Februar ein Mann sich geweigert habe, vor dem *Supreme Court* in Kalkutta auf das Wasser des Ganges zu schwören. Er sei Anhänger von Rammohan Roy und glaube deshalb nicht an die Heiligkeit dieses Flusses. Er bot an, auf die Veden zu schwören, die er für heilig halte, und in Analogie zu den Europäern, die auf die Bibel schworen. Das Gericht ließ sich aber darauf nicht ein, sondern beließ es bei einer einfachen Versicherung, so wie es für die Quäker in England erlaubt war.[53] Die Quäker argumentierten ebenfalls mit Mt 5,33-37.

Die Reflexion Jesu in der Rede gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer Mt 23,16–22 über die Frage, was denn eigentlich heilig sein sollte (der Altar oder das Opfer, das auf ihm liegt usw.), passt in diesen Zusammenhang besser als das Schwurverbot Mt 5, denn die Eidfrage war unter Rammohans Anhängern von Bedeutsamkeit, weil sie sich mit ihrem Verständnis von Heiligkeit von den andern Hindus absetzten.

Welche Position Rammohan zu den Worten Jesu einnahm, kann nicht genau festgestellt werden. 1816 hatte er selbst den Hang zum Meineid als Problem der Hindu-Gesellschaft angegriffen.[54] 1821 schwor er vor Gericht auf den Vedānta.[55] Jahre später, 1831, wurde Rammohan zu seiner Meinung befragt, welche Probleme er im Justizsystem Indiens sehe, und er nannte auch Probleme mit den Eiden: Die Häufigkeit der Eide vor Gericht hätten den Menschen die religiöse Scheu vor Meineid genommen. Die Richter kennten das Volk und seine Sprache nicht und hätten grundsätzliche Probleme, die Leute überhaupt zu verstehen, und die indischen Gerichtsangestellten seien häufig korrupt und gingen den Falschaussagen nicht nach.[56]

Es bleiben drei Optionen, warum Mt 5,33–37 ausgelassen ist: (1) In der politischen Diskussion über die meineidigen InderInnen war der Boden nicht bereit, die Vereidigung vor Gericht grundsätzlich anzuzweifeln; (2) Rammohan war selbst der Meinung, dass seine Landsleute die Wahrheit nicht sagen würden; (3) Er empfand die Vereidigung vor Gericht nicht als Problem und hielt die Worte Jesu in der gegebenen Situation für falsch oder missverständlich. Diese Optionen schließen sich nicht nicht aus, es können auch alle drei zutreffen.

Über die **Vergeltung (Mt 5,38–42)**: Dieser Abschnitt ist ebenfalls ausgelassen.

[53]Majumdar zitiert das Stück aus dem *Asiatic Journal*, Majumdar, 22. Das Datum 3. Februar steht im originalen Zeitungsbericht, *Asiatic Journal*, Juli 1820, 92. Vgl. auch Collet, 76, die Rammohan als Pionier der Abschaffung der religiösen Eide vor Gericht feiert.

[54]Vgl. Rammohan, *Ishopanishad*, 74.

[55]Vgl. Collet, 76, Anm. 19.

[56]Vgl. Rammohan, *Judicial System*, 241f.

Er ist einer der meistzitierten Sätze der Bergpredigt, und dürfte wahrscheinlich in der allgemeinen Wahrnehmung sogar noch stärker als genuin jesuanische Ethik wahrgenommen werden als die Goldene Regel. In der King-James-Version würde er lauten:

> „[38]Ye have heard that it hath been said, An eye for an eye, and a tooth for a thooth: [39]But I say unto you, That ye resist not evil: but whosoever shall smite thee on thy right cheek, turn to him the other also. [40]And if any man will sue thee at the law, and take away thy coat, let him have *thy* cloke also. [41]And whosoever shall compell thee to go a mile, go with him twain. [42]Give to him that asketh thee, and from him that would borrow of thee turn not thou away."

Dieser Absatz über das Verbot der Vergeltung wurde später auch von so manchem großen Hindu als Kern der Ethik Christi verstanden – allen voran Mahatma Gandhi, der das Hinhalten der anderen Wange zur politischen Maxime seines Widerstands machte:

> „The gentle figure of Christ, so patient, so kind, so loving so full of forgiveness that he taught His followers not to retaliate when abused or struck, but to turn the other cheek – I thought it was a beautiful example of the perfect man."[57]

Rammohan Roy wird sich später im *Appeal* darauf beziehen, dass Jesus in seinen Geboten die Vergeltung untersagt habe (§25).

Warum fehlt dieser Abschnitt in den *Precepts*? Auch hier lassen sich Vermutungen anstellen. Die Parallelstelle aus der Feldrede Lk 6,29–30 ist enthalten. Dennoch ist die Auslassung nicht einfach unter die Vermeidung von Doppelungen zu rechnen, bei einem solch elementaren Satz, der sich in der Mt-Version auch noch ziemlich von der Parallele unterscheidet: Ein synoptischer Vergleich zeigt, dass in der lukanischen Version der antithetische Vorspruch (Mt 5,38.39a) nicht enthalten ist, nicht der gerichtsprozessuale Aspekt (v. 40a: σοι κριθῆναι = *will sue thee at the law*) und nicht das Mitgehen für eine bzw. zwei Meilen (v. 41).

1817 wurde Rammohan Roy von seinem eigenen Neffen, Govinda Prasad, auf Herausgabe von Familieneigentum verklagt, das er sich unrechtmäßigerweise angeeignet habe. 1821 verklagte ihn die Schwägerin Durga Devi und 1823 der Rajah von Burdwan.[58] Gegen die Klagen aus seiner Familie konnte er sich zur

[57] Gandhi in einem Gespräch mit Millie Graham Polak, von ihr protokolliert, Polak, 40.

[58] Vgl. Sen, 45-48, und Collet, 28 und 148f.

Wehr setzen, der Prozess mit dem Rajah zog sich bis 1830 hin und endete mit einer Niederlage für Rammohan.

Ist es zu viel vermutet, dass Rammohan Roy, der keine Scheu kannte, sich mit seiner Familie Erbrechtsprozesse zu liefern, dem Anspruch Jesu, in einem Gerichtsprozess dem Kläger, der einem das Untergewand (χιτών) nehmen will, auch noch den Mantel (ιμάτιον) zu überlassen, schlichtweg nicht folgen konnte oder wollte? Durch die Aufnahme von Lk 6,29-30 blieb die Lehre Jesu, keine Vergeltung zu üben und dem Bösen nicht zu widerstreben, unangetastet – nur der juristische Aspekt war entfernt.

Die Auslassung von Mt 5,33–42 zeigt auch im Druck der *Precepts* eine Auffälligkeit. Fast alle Neueinsätze des Textes nach einer Auslassung sind mit einer Fußnote markiert. Der Neueinsatz in Mt 5,43 ist nicht markiert. Wer den Text nicht kennt, oder wer den Text so gut zu kennen meint, dass er ihn bloß überfliegt, statt aufmerksam zu lesen, kann nicht erkennen, dass zwei ganze Antithesen fehlen. Unachtsamkeit des Setzers bei der Auslassung der beiden Antithesen ist ausgeschlossen, weil Rammohan im *Second Appeal* die Antithesen erneut zitiert und auf dieselbe Weise stutzt: Die Antithese zum Schwören fehlt ganz, und von der Antithese über die Vergeltung sind nur die Verse 38f. zitiert (§146).

Beide Antithesen lassen sich auf konkretes Verhalten vor Gericht beziehen und sind auch in ihrer Geschichte so ausgelegt worden. Beide bieten einen Paralleltext in den *Precepts*, der den juristischen Aspekt entschärft: Das richtige Schwören wird diskutiert, aber nicht verboten. Dem Feind soll man lassen, was er einem wegnehmen will, aber nicht unbedingt vor Gericht. Das scheint kein Zufall zu sein bei einem Mann wie Rammohan Roy, der öfters in Gerichtsprozesse verwickelt war.

In Mt 13 fehlen mehrere **Gleichnisse über das Reich Gottes (Mt 13,44–58): Der Schatz im Acker, die köstliche Perle, Gleichnis vom Fischernetz, der Haushalter, der altes und neues hervorholt.** Warum sie nicht in die *Precepts* aufgenommen wurden, ist unklar. Den Anspruch Jesu, alles zurückzulassen um des Reiches Gottes willen, gibt es auch an anderer Stelle: die Gleichnisse vom Schatz und von der Perle könnten als Illustrationen zu Mt 19,21f. par. gesehen werden.

Eine kleine und rätselhafte Auslassung gibt es in **Lk 5,33–35**. Jesus bringt hier das **Gleichnis von den Hochzeitsleuten**, die nicht fasten. Rätselhaft ist diese Auslassung der drei Verse deshalb, weil in der Mt- und Mk-Version der *Precepts* dieses Stück unangetastet bleibt. Die fehlenden Verse hätten gelautet:

> „And they said unto him, Why do the disciples of John fast often, and make prayers, and likewise the *disciples* of the Pharisees; but thine eat and drink? 34And he said unto them, Can ye make the children of the bridechamber fast, while the bridegroom is with them? 35But the days will come, when the bridegroom shall be taken away from them, and then shall they fast in those days."

Lukas hat bei der Aufnahme der Mk-Version in v. 36 eine Neueinleitung geschaffen *(„And he spake also a parable unto them")*. Markus (und auch Matthäus) gehen ohne eine Überleitung einfach von dem Hochzeitsspruch zu dem Spruch vom neuen Flicken auf dem alten Mantel über. Man könnte die Vermutung anstellen, dass diese lukanische Einleitung Rammohan erst darauf aufmerksam gemacht hat, dass hier verschiedene Sprüche zusammengestellt wurden.[59] Dann könnte es sein, dass er den Spruch über den neuen Mantel als passenderen Anschluss an v. 32 empfand: Jesus ruft die Sünder, nicht die Gerechten, und wer ihm folgt, muss durch Reue sein ganzes Leben umstellen, nicht nur – wie die Pharisäer – einen Flicken aufnähen.

Das Zeichen des Jona (Mt 16,1–4; Mt 12,38–45; Lk 11,29–32) fehlt hingegen in allen Versionen. Auf der einen Seite ist dieser Text ein Wort Jesu aus einem Streitgespräch – was ihn für die *Precepts* prädestiniert hätte. Auf der anderen Seite ist das Wort über das Zeichen des Jona und die Königin des Südens so rätselhaft[60] mit seinen alttestamentlichen Bezügen, dass die Aufnahme keinen Sinn machte. Nach dem Konzept der *Precepts* sollten zudem christologische Texte ausgeschlossen werden – das Zeichen des Jona wurde in der Geschichte meist christologisch verstanden,[61] was wahrscheinlich auch sachgerecht ist.

Rammohan Roy scheute sich nicht, die eschatologischen Endzeitgleichnisse aus Mt 24f. in die *Precepts* aufzunehmen. Die Reden über die konkrete **Beschreibung der Endzeit (Mt 24,1–41; Mk 13; Lk 17,20–37; Lk 21,5–38)** fehlen allerdings. Sie schildern die Zerstörung des Tempels, Wehen der Endzeit, und die Wiederkunft des Menschensohns. Sie sind Worte Jesu, aber die Erklärung für die Auslassung lässt sich wohl einfach geben: die apokalyptischen Formulierungen mögen Rammohans

[59] Bovon beschreibt, wie die von Markus zusammengefügte Spruchsammlung durch Lukas weiter vereinheitlicht wurde, vgl. Bovon, *Lukas Bd. 1*, 253-256.

[60] Die Probleme dieses Jesuswortes könnten wohl kaum komplett gelöst werden. „Zur komplexen Überlieferungsgeschichte kommt die lukanische Redaktion, welche nicht alle Mehrdeutigkeiten aufhebt. Wie das breite Spektrum der Interpretationen bezeugt, bleibt die Annäherung der Exegeten an den Text tastend, ob mittels genetischer oder struktureller Analyse", ebd., 194.

[61] Vgl. die Wirkungsgeschichte ebd., 204.

Idee von Rationalität widersprochen haben und es gibt keine Züge hin zur Ethik oder zum Handeln des Menschen – menschliches Handeln wird angesichts der apokalyptischen Bedrohung eher irrelevant (vgl. Mt 24,40f.).

Jan Peter Schouten macht darauf aufmerksam, dass mit dem Abschnitt Lk 17,20–21 ein Text ausfällt, der später im Dialog zwischen Hindus und Christen und in der hinduistischen Bibelrezeption seit Vivekananda eine gewaltige Rolle spielen wird: „Neither shall they say, Lo here! or, lo there! for, behold, the kingdom of God is within you.“[62]

In der Perikope über den **verdorrten Feigenbaum und die Macht des Gebetes (Mk 11,20–25)** hat Rammohan Roy ein Jesuswort mitten im Zusammenhang abgetrennt. Es bleibt nur v. 24f. übrig. Der ganze Text wäre (der gestrichene Teil in kursiv):

> [20]*And in the morning, as they passed by, they saw the fig tree dried up from the roots.* [21]*And Peter calling to remembrance saith unto him, Master, behold, the fig tree which thou cursedst is withered away.*
>
> [22]*And Jesus answering saith unto them, Have faith in God.* [23]*For verily I say unto you, That whosoever shall say unto this mountain, Be thou removed, and be thou cast into the sea; and shall not doubt in his heart, but shall believe that those things which he saith shall come to pass; he shall have whatsoever he saith.*
>
> [24]Therefore I say unto you, What things soever ye desire, when ye pray, believe that ye receive them, and ye shall have them. [25]And when ye stand praying, forgive, if ye have ought against any: that your Father also which is in heaven may forgive you your trespasses.
>
> [26]But if ye do not forgive, neither will your Father which is in heaven forgive your trespasses.

Dieses kleine Stück zeigt Rammohans Editionsweise beispielhaft. Jesus hat am Vortag einen Feigenbaum verflucht, der keine Früchte trug (Mk 11,12-14). Diese Geschichte fehlt in den *Precepts*, genauso wie die Mt-Version (Mt 21,20-22). Nun kommt Jesus mit den Jüngern wieder vorbei und sie finden den Feigenbaum verdorrt. Die Feigenbaum-Geschichte nicht in die *Precepts* aufzunehmen, war naheliegend. Sie ist eine Wundergeschichte, und darüber hinaus noch eine, in der, oberflächlich betrachtet, Jesus grundlos Ärger an einem Baum auslässt. Ohne irgendeine Art allegorisierender Auslegung ist dem Text schwerlich etwas Positives

[62] Vgl. Schouten, 20.

abzugewinnen,[63] außer man wolle Jesus auch einmal in seiner ganzen menschlichen Schwäche zeigen.[64]

Die Jünger reden Jesus an, und er beginnt, zu ihnen von der Kraft des Glaubens und des Gebetes zu sprechen. Und wieder kommt ein Satz, der den gläubigen BibelleserInnen Probleme macht: Wer soll solchen Glauben haben, dass er einen Berg ins Meer versetzen könnte? Die *Precepts* setzen erst an dem Punkt wieder ein, wo es darum geht, dass unsere Gebete erfüllt werden. In einem Anklang an Mt 6,12 fordert Jesus die Jünger auf, im Gebet ihren Schuldigern zu vergeben, sodass auch ihnen selbst vergeben wird durch Gott.

Von der ganzen Feigenbaum-Episode bleibt nur das Gebet um die Vergebung Gottes, die die Vergebung der Menschen untereinander voraussetzt. Die Aussage Jesu geht damit konform mit seinen anderen Sprüchen und Gleichnissen (vgl. Mt 18,21-35), und LeserInnen der *Precepts* müssen sich weder Gedanken darum machen, warum der arme Baum verflucht wird, noch ob ihr Glaube schon reicht, einen Berg zu versetzen. Der Abschnitt ist auf die ethische Maxime reduziert.

Die Frage nach der synoptischen Redaktion ist in diesem Textabschnitt komplex.[65] Lukas überliefert die Verfluchung des Feigenbaums überhaupt nicht. Der Spruch über die Versetzung des Berges taucht bei Mt 17,20 auf und bei Lk 17,6 (mit einem Baum, der ins Meer versetzt wird!), und jeweils in vollkommen anderem Zusammenhang. Die Freiheit, mit der die Evangelisten die Stoffe behandelt haben, wirkte möglicherweise inspirierend auf den neuzeitlichen Redaktor.

Als letztes Beispiel für einen Schnitt mitten in einen Zusammenhang soll noch kurz die **Zurückweisung Jesu in Nazareth Lk 4,16–30** betrachtet werden. In v. 16-19 kommt Jesus in die Synagoge seiner Heimatstadt und liest im Gottesdienst aus dem Buch Jesaja. In v. 20-22 legt er die Worte Jesajas auf sich selbst aus, was mit Verwunderung aufgenommen wird. In v. 23-27 spricht Jesus erneut. In einer Mischung aus Anklage, Sprichwörtern und altestamentlichen Anspielungen nimmt er eine zu erwartende Ablehnung durch seine Heimatstadt vorweg. Hier endet der Text der *Precepts*. Die Geschichte geht aber in v. 28-30 noch weiter: Die Zuhörer werden wütend, sie drängen Jesus aus der Synagoge und aus der Stadt und wollen ihn von einem Felsen stoßen. Jesus aber geht durch ihre Mitte (διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν) und verlässt sie. Durch den Schnitt nach v. 27 fehlen die Reaktion der

[63] Vgl. Lohmeyer, *Matthäus*, 303f.

[64] Für Sugirtharajah ist es ein Beispiel dafür, dass Rammohan (wie auch Jefferson) Texte ausließ, in denen Jesu menschliche Schwächen durchscheinen, was nicht von der Hand zu weisen ist, vgl. RS Sugirtharajah, *Bible and Empire*, 37.

[65] Lohmeyer z. B. nimmt eine andere Quelle als Mk für die Mt-Version an, aufgrund der vollkommen anderen Anlage der Erzählung, vgl. Lohmeyer, *Matthäus*, 302.

Zuhörer, der Mordversuch und das so kunstvoll-beiläufig erzählte Wunder.

Die Geschichte in ihrer jetzigen Form ist so nur bei Lukas zu finden.[66] Am Ende scheint sie einen Hinweis zur Passion zu beinhalten: Jesus soll außerhalb der Stadt hingerichtet werden, lebt aber für dieses Mal weiter.[67]

Rammohan Roy konnte von all dem nur die Einleitung und die Predigt Jesu gebrauchen. In seiner Version steht die Perikope am Beginn des Lk-Abschnittes (so wie die Einleitung zur Bergpredigt am Anfang von Mt). Nachher werden in Lk 5,30-32 sich die Pharisäer darüber beschweren, dass Jesus mit Zöllnern und Sündern isst – und er antwortet, dass es gerade die Sünder sind, die er rufen will. Damit entsteht (absichtlich oder unabsichtlich) eine Verknüpfung zu Lk 4,25-27, in der es die Witwe von Sarepta und der Syrer Naaman waren, die das Heil erfahren, also die Anderen, von denen es zunächst nicht erwartet wird.

Im Gegensatz zu Thomas Jefferson mit seinem *Life and Morals of Jesus*, der mit Schere und Kleber neue Perikopen aus Einzelversen zusammenstellte, folgte Rammohan dem Prinzip, ganze Passagen und Abschnitte zu überliefern, ohne einzelne Verse zu verändern oder umzustellen. Es gibt **einige kleine Schnitte von Einzelversen**, die sich leicht erklären lassen. So lässt er Mt 16,9f. aus, weil Jesus sich im Gespräch mit den Jüngern in diesen Versen auf die Speisungswunder bezieht. Weil diese in den *Precepts* nicht enthalten sind, war es nur sinnvoll, auch den Rückbezug zu entfernen.

Das **Fazit** von diesem Abschnitt C ist zwiespältig. Es gibt Schnitte, die sehr einfach mit dem Konzept der *Precepts* zu erklären sind, aber es gibt mit Mt 5,33-42 auch zwei Antithesen, bei denen man annehmen kann, dass sie für Rammohan Roy und seine Anhänger in der damaligen politischen und/oder persönlichen Situation schlicht unbequem gewesen sein könnten. Bei aller anschließenden dogmatischen und konzeptionellen Debatte um die *Precepts* ist dieser Schnitt niemals in den Blick gekommen – und dabei wäre er doch ein einfacher Hebel gewesen, mit dem man Rammohan Roy manipulative Willkür und Eigeninteresse hätte vorwerfen können.[68]

[66] Viel wurde diskutiert über Vorlagen und ihr Aufnahme. Bovon schreibt salomonisch: „Gerade die Kompositionskunst des Lukas, die die Quelle(n) so umarbeitet, daß der Leser sie nicht mehr eindeutig erkennen kann, spricht für die Existenz einer Vorlage. Das ist das ständige Paradox", Bovon, *Lukas Bd. 1*, 208.

[67] Vgl. ebd., 216.

[68] In EW fehlt in Mt 12,31 ein Stück mitten im Vers, wodurch der Sinn vollkommen geändert wird. Aus dem Originaltext „Wherefore I say unto you, All manner of sin and blasphemy shall be forgiven unto men: but the blasphemy *against* the *Holy* Ghost shall not be forgiven unto men" wird dadurch „Wherefore I say unto you, All manner of sin and blasphemy *against* the *Holy* Ghost shall not be

3.2.4. Die *Precepts* als Ethik Jesu für diese und die kommende Welt

Seit 1816 hatte Rammohan Roy in mehreren Schüben Texte aus den Upaniṣaden veröffentlicht, die er für grundlegend für ein zukünftiges Indien hielt. Das hatte dazu geführt, dass er einerseits mehrere hundert Anhänger gefunden hatte, die ihm folgten, aber auch dazu, dass sich viele einflussreiche Brahmanen von ihm distanzierten. In diesen Jahren hatte Rammohan schlagkräftig sein Gottes- und Religionsverständnis verteidigt.

Parallel dazu hatte er sich in Gesprächen mit Christen und christlichen Missionaren einen eigenen Standpunkt erarbeitet, was die christliche Überlieferung betraf. Die Vielgestaltigkeit des Christentums hatte ihn zunächst verwirrt, aber dann meinte er, auf den Kern vorgestoßen zu sein: Die Lehre und die Gebote Jesu waren für ihn nun die Essenz dieser europäischen Religion. Der Gegensatz dazu war eine Lehre *über* Jesus, wie sie in dogmatischer Gestalt (Baptisten, Anglikaner usw.) ebenfalls in Indien auftrat. Die Lehre und die Gebote Jesu waren für ihn vereinbar mit dem, was er unter Hinduismus verstand, und ihm schien, dass gerade die Ethik Jesu manches klarer leuchten ließ, als es in den Upaniṣaden oder anderen hinduistischen Texten zu finden war. Als Sucher der grundsätzlichen Wahrheit über Gott waren ihm Religionsgrenzen sowieso irrelevant.

In Kontakt mit den baptistischen Missionaren in Kalkutta und mit ihrer Rückendeckung veröffentlichte er die *Precepts*, d. i. die Gebote Jesu nach dessen eigenen Worten. Eine gemeinsam erarbeitete Übersetzung aus dem griechischen Urtext ins Bengalische und ins Sanskrit sollte folgen.

Die Auswahl der *Precepts* ist ganz von dieser Maxime bestimmt. Eine jesuanische Ethik, die um Bergpredigt und Streitgespräche kreiste, nahm Gestalt an. Diese Ethik war ausbalanciert einerseits zwischen dem fordernden Gott, der in klaren Sätzen den Menschen ethisch in die Pflicht nahm, und andererseits dem gütigen Vater, der bereit war, bei entsprechender Reue und zwischenmenschlicher Vergebung, Fehlverhalten umfassend zu vergeben. Gleichzeitig trat im Text ein Jesus auf, der vollmächtig lehrte und als Menschensohn wiederkommen würde. In der Zukunft lag ein kommendes Reich Gottes, das mit einer Abrechnung im Guten wie im Bösen verbunden war. Damit gingen die *Precepts* über eine rein irdische Ethik zum Nutzen des Menschen hinaus.

Voraussetzung für das Programm der *Precepts* war die damals vorherrschende

forgiven unto men“, vgl. Rammohan, *EW III*, 12. Nag/Burman folgen dieser Lesart. Ein Satzfehler dieser Editionen ist anzunehmen. Die Londoner Ausgabe von 1823 gibt den richtigen KJV-Text. Wenn der Londoner Herausgeber etwas ergänzt hat, hat er es stets in eckigen Klammern deutlich gemacht. Auch Rammohan Roy selbst zitiert im *Second Appeal* den entsprechenen Vers korrekt (§160).

Meinung, dass die Evangelien die Worte Jesu wörtlich und korrekt wiedergaben. Für das Programm einer Aufstellung der Gebote Jesu aus diesen „Urtexten“ hat Rammohan folgerichtige Passagen ausgewählt. Bei der großen Anzahl der betrachteten Texte entspricht die Auswahl dem Vorsatz. Manchmal scheint seine Auswahl- und Schneidetechnik von der Pluralität der synoptischen Überlieferung inspiriert. An einigen Stellen gibt es Anhaltspunkte dafür, dass er in einem Evangelium einen „besseren Text“ findet und diesen dann gegenüber einer anderen synoptischen Überlieferungsvariante vorzieht. Ob er damit meinte, dem Geist Jesu besser zu entsprechen oder schlicht aus anderen Interessen heraus handelte, oder beides in eins setzte, bleibt ebenso unklar wie bei seiner Śaṅkara-Interpretation, die von Śaṅkara abweicht: Veränderung wider besseres Wissen oder alternatives Verständnis?

Als Verstoß gegen das Programm der *Precepts*, eine Ethik Jesu aufstellen zu wollen, muss jedoch die Ausscheidung von Mt 5,33-42 gelten. Das Schwurverbot und vor allem das Verbot der Vergeltung hätten als wichtige Bestandteile der überlieferten Ethik Jesu nicht fallen dürfen. Spätere hinduistische Rezipienten der Bergpredigt bestätigen dies. Die hier rekonstruierte persönlich-politische Interessenlage hinter dieser Streichung verschärft dieses Problem.

Dass Christen, zumal die baptistischen Missionare aus Kalkutta, Rammohan Roy bei seiner Arbeit unterstützten und mit ihm an der Übersetzung arbeiteten, zeigt, dass das grundsätzliche Programm der *Precepts* keinen Angriff auf das dogmatische Christentum bedeuten sollte, sondern ehrlich zum Ziel hatte, die Ethik Jesu unter den Hindus zu verbreiten. Man mag vermuten, dass Baptisten wie Yates das als Teil einer missionarischen Strategie betrachteten.

Wer die *Precepts* angreifen wollte, musste entweder Informationen über den Autor verwenden – in dem Sinne, dass ein nicht rechtgläubiger Autor kein rechtgläubiges Buch schreiben kann, weil er immer mit ketzerischen Hintergedanken arbeitet. Oder er musste prinzipiell verneinen, dass die Ethik Jesu, wenn sie von Menschen gelebt wird, einen Nutzen für die Glückseligkeit hat.

3.2.5. Die Besprechung der *Precepts* in der Februarausgabe des *Friend of India*

Die Reaktion von christlicher Seite war äußerst schnell. Die *Precepts* müssen ganz zu Beginn des Jahres 1820 verteilt worden sein, denn schon in der Februarausgabe des *Friend of India* erschien die Rezension durch Deocar Schmid.

Die Rezension im *Friend of India* durch Deocar Schmid

Deocar Schmid wurde bereits vorgestellt als jemand, der die Werke und Äußerungen von Rammohan Roy auf Schritt und Tritt beobachtete. Er muss schon im Januar seine Rezension geschrieben und sie nach Serampore gegeben haben, damit sie im *Friend of India* veröffentlicht werden konnte. Zu diesem Zeitpunkt hatte in Serampore noch niemand die *Precepts* vorliegen.[69] Schmid muss sich also eines der ersten Exemplare direkt bei der Druckpresse besorgt haben, anders ist es zeitlich gar nicht möglich.

Die Rezension ist betitelt mit *Some remarks on a Publication entitled: „The Precepts of Jesus [etc.]“*, und als Autor ist „A Christian Missionary“ angegeben. Also ist der Urheber genauso verhüllt wie der Urheber der *Precepts*. Dass sich dahinter Deocar Schmid verbarg, machte Joshua Marshman spätestens 1822 bekannt,[70] aber eigentlich war es ein offenherziges Spiel mit Pseudonymen, denn Deocar Schmid hatte wenige Monate vorher in seinem direkt an Rammohan Roy adressierten Traktat *Do the Christian Scriptures or the Védas contain a Divine Revelation?* den Autor angegeben mit „by Deocar Schmid, a Christian Missionary“.

Schmid beginnt damit, dass er seine Freude darüber ausdrückt, dass ein „respektabler Hindu“ eine Sammlung der Worte Christi herausgebracht habe. Er lässt durchblicken, dass er den Autor erkannt hat, nennt aber den Namen nicht – wer den religiösen Horizont in Bengalen beobachte, wisse schon, wer es sei. Je weiter die Worte Christi verbreitet würden, desto besser sei es. Es sei auch kein Einwand zu machen gegen eine Auswahl der Worte Christi, weil es Menschen gebe, die zwar an den Aposteln und Propheten zweifeln, aber die Lehre Christi als Wahrheit annehmen könnten (§3-§4).

Allerdings habe der Autor der *Precepts* nicht nur die Worte Christi veröffentlicht, sondern gleichzeitig andere Teile der heiligen Schrift herabgesetzt, und das gebe Anlass zur Kritik. Die wichtigsten Kritikpunkte folgen hier thematisch geordnet.

Eine Abstufung innerhalb der heiligen Schrift. Der erste Grund Deocar Schmids, die *Precepts* anzugreifen, lag nicht darin, dass Rammohan eine Auswahl vorgenommen hatte, sondern dass diese Auswahl mit einer Wertung verbunden war. Rammohan bevorzugte die Worte Jesu vor den erzählerischen Teilen und behauptete, dass diese umstritten seien, und auch unter jenen suchte er die heraus, die er für am besten geeignet hielt, den Menschen Nutzen zu bringen. Damit mache

[69] Marshman schreibt selbst, dass er sich erst nach dem Empfang der Rezension Schmids eine Ausgabe besorgt habe, vgl. §19. Allein das hätte Hinweis genug sein können, dass die *Precepts* nicht in Serampore veröffentlicht wurden!

[70] Vgl. Marshman, *Defence*, iv.

Rammohan eine wertende Abstufung innerhalb der heiligen Schrift. Gerade die Abstufung innerhalb der Worte Jesu sei im Text und im Willen Jesu nicht angelegt:

> „It is undoubtedly the *ne plus ultra* of arrogance to presume that we poor, weak, sinful mortals are better qualified to judge what sort of instruction is necessary or advantageous for the happiness of mankind than the Son of God himself, who never gave the least hint that he attributed less importance to those of his sayings which are of a dogmatical, than to those which are of an ethical nature“ (§15).

Unter den Worten Jesu „passende“ herauszusuchen, sei ein Zeichen menschlicher Überheblichkeit und Arroganz. Da Jesus auch „dogmatisch“ geredet habe, hätten auch diese Passagen mit aufgenommen werden müssen. Schmid bezieht sich hier auf Joh, von dem die *Precepts* nur kleine Stücke enthalten. Die johanneischen Reden Jesu, die an vielen Stellen von Jesu Selbstoffenbarung zeugen (man denke nur an die Ich-bin-Worte), hat Schmid im Blick. Sie werden durch das Konzept der *Precepts* zurückgesetzt als weniger bedeutend für das menschliche Glück.

Dass trotzdem in seinem Sinne „dogmatische Passagen“ in den *Precepts* vorkommen, ist für Schmid dann einfach fröhliche Inkonsequenz *(„happy inconsistency“*, §15).[71] Diese Inkonsequenz sei verräterisch, denn Rammohan habe eben doch eigentlich gewusst, dass sich Ethik und Dogmatik nicht so klar trennen lassen – er habe schließlich die Gebote Jesu als „einfachen Kodex von Religion und Moral“ *(„simple Code of Religion and morality“*, §2, zit. in §11) bezeichnet, und damit Religion/Dogmatik und Moral/Ethik wieder vermischt.

Schmid hatte in seinem Traktat *Do the Christian Scriptures or the Védas contain a Divine Revelation?* schon argumentiert, dass ein gnädiger Gott den Menschen eine Offenbarungsschrift geben müsse, um ihnen Frieden und Ruhe des Geistes zu schenken. Diese Offenbarung benötige dann keine weitere Tätigkeit der menschlichen Vernunft.[72] Eine weitere Einteilung des geoffenbarten Textes in für den Menschen wichtigere und weniger wichtigere Teile lehnte Schmid kategorisch ab.

Die Gebote Jesu in den Kategorien „Gesetz“ und „Evangelium“. Deocar Schmid hat als Lutheraner sofort die Kategorien „Gesetz“ und „Evangelium“ zur Hand, um die *Precepts* zu beschreiben. Das scheint seine Wahrnehmung zu blockieren:

[71] Wahrscheinlich bezieht er sich hier darauf, dass das Gespräch mit Nikodemus, die Aussage über Gott als Geist und seine Anbetung, die Mt-Worte über den Sohn und den Vater in den *Precepts* auftauchen.

[72] Vgl. Schmid, *Christian Scriptures*, 24.

> „For the law cannot possibly impart peace to the troubled conscience; it worketh on the contrary wrath, as it shews us our sinfulness – it is the Gospel alone which can make us truly happy and holy, because it makes us acquainted with the way to obtain the pardon of our past transgressions, and with the means by which we may be enabled to walk conformably to the law of God in future. The most distinguishing feature of Christianity therefore, is not, that it contains the most complete and perfect exposition of the moral law, but – that it shews us how ‚God may be just and yet the justifier of the ungodly;'" (§10).

Rammohan hat für das, was er in den *Precepts* vorlegt, keinen festen Begriff – es gibt eine gewisse Unschärfe. Seine Bezeichnungen wandeln sich im Laufe der Einleitung:

- *Precepts of Jesus, the guide to peace and happiness (Titel)*
- *that law which teaches that man should do unto others as he would wish to be done by (§1)*
- *words of Christ (§2)*
- *moral doctrines (§2)*
- *simple code of religion and morality (§2)*

Das wird nun alles von Schmid auf den lutherischen Fachbegriff „Gesetz" gebracht. Im klassisch lutherischen Verständnis hat das Gesetz Gottes nicht die Funktion, Frieden und Glück zu bringen, sondern geradezu die gegenteilige Aufgabe. Es deckt die Sünde auf und wirft den Menschen in Unfrieden mit Gott.[73] Im Gegensatz dazu steht das Evangelium, das die Gerechtigkeit Gottes bringt, die dem Menschen zugesprochen wird. Schmid kombiniert dazu die Bibelstellen Röm 3,26 und Röm 4,5 sachgemäß und beschreibt Gott als den, der gerecht ist und dennoch den Gottlosen gerecht spricht.[74] Gott so zu erkennen ist für ihn die Essenz des

[73] „Das Gesetz klagt allzeit das Gewissen an und erschreckts. Derhalben macht das Gesetz niemands fromm und gerecht für Gott, denn ein erschrocken Gewissen fleuhet fur Gott und seinem Urteil", *Apologie*, zit. nach *BSELK*, 167.

[74] Die Stellen in der King-James-Version: „That he might be just, and the justifier of him which believeth in Jesus" (Röm 3,26). Und: „But to him that worketh not, but believeth on him that justifieth the ungodly, his faith is counted for righteousness" (Röm 4,5). John Ryland benutzte dieselbe Formulierung in seiner Predigt von 1787: „Through [Christ] God is just, and yet the justifier of the ungodly", Ryland, *The Law*, 21, siehe diese Arbeit S. 37.

Christentums – und nicht die moralischen Werte, wie Rammohan es angeblich dargelegt hatte.

Wer sich um den inneren Frieden des Menschen kümmern wolle, müsse sich um die Beantwortung zweier Fragen kümmern:

1. Wie erlange ich die Vergebung meiner Sünden und die Gunst Gottes?

2. Wie erlange ich die Kraft, meine sündigen Triebe zu überwinden und die Gebote Gottes, dem ich gehorchen soll, zu erfüllen (§9)?

Die Antwort auf diese Fragen kann nach lutherischen Verständnis nicht im Gesetz liegen, sondern nur im Evangelium, in der Gerechtigkeit und in der Gnade, die von Gott kommt. Vergebung kommt von Gott durch Jesus Christus, und wer diese Vergebung erlangt, kann sich auf den Weg der Heiligung machen.

Auffällig ist bei Schmids Reflexion, dass er sich gezielt mit der Frage beschäftigt, wie der Mensch inneren Frieden erreichen könne trotz seiner Sündhaftigkeit. In Rammohans Einleitung zu den *Precepts* ist dieser innere Frieden jedoch immer gepaart mit dem harmonischen Zusammenleben mit den Mitmenschen und in der Gesellschaft. Dieser Aspekt fällt bei Schmid weg – er hat allein das Individuum vor Gott im Blick.[75]

Die Existenz Gottes ist nicht allgemein anerkannt. Rammohan hatte in den *Precepts* behauptet, dass ein Wissen um die Existenz Gottes allgemein vorhanden sei. Am Ende der Einleitung hatte er noch einmal darauf Bezug genommen und behauptet, dass das Betrachten der Gebote Jesu uns höhere und freiheitliche Begriffe von Gott vermitteln könne, weil wir daraus erkennen könnten, dass er alle Menschen gleich geschaffen hat.[76]

Schmid interpretiert diesen Unwillen, sich mit der Frage der Existenz Gottes und seiner Eigenschaften an dieser Stelle auseinanderzusetzen, auf die Weise, dass Rammohan die neutestamentlichen Aussagen über Gott für unwichtig halte:

[75] Wollte man auf diesen Punkt aus lutherischer Sicht eingehen, müsste man evtl. auf den ersten Gebrauch des Gesetzes referieren: das Gesetz Gottes z. B. im Sinne des Dekaloges als Gesellschaftsordnung. Das negative Menschenbild der lutherischen Tradition ist allerdings weit davon entfernt, sich „Harmonie“ unter den Menschen vorstellen zu können. Das Gesetz Gottes als Gesellschaftsordnung ist ebenfalls strafandrohendes Regiment, um die schlimmsten Verbrechen einzudämmen, vgl. Schmalkaldische Artikel, Vom Gesetze, in *BSELK*, 435.

[76] „This simple code of religion and morality is so admirably calculated to elevate men's ideas to high and liberal notions of God, who has equally subjected all living creatures, without distinction of caste, rank or wealth, to change, disappointment, pain and death, and has equally admitted all to be partakers of the bountiful mercies which he has lavished over nature“, §2.

> „In order to prove that the doctrinal part of the New Testament is of comparatively little importance, the author states that a belief in the existence of God and a due regard to the rule of doing unto others as we wish to be done by, are necessary for our peace and happiness, but as the former was generally prevailing, the latter, which was principally inculculated by Christanity, claimed the greatest share of our attention" (§7).

Diese Aussage geht aus Rammohans Text so nicht hervor. Rammohan hatte den Gottesglauben und die richtige Ethik als gleichrangig dargestellt – aber sich bei der Behandlung des Neuen Testaments vorgenommen, sich auf die jesuanische Ethik zu konzentrieren, weil sie eine spezielle Charakteristik des Christentums sei.

Schmid greift nichtsdestotrotz die Aussage an, dass es einen generellen Gottesglauben gebe. Zunächst schränkt er ein, dass es dabei nur um Gott im eigentlichen Sinne gehen könne (*„in the genuine sense of the word"*, §7). In diesem eigentlichen Sinne glaubten die Polytheisten nicht an Gott. Auch die, die sich als „Aufgeklärte" bezeichneten und die Offenbarung zurückwiesen, seien eigentlich Atheisten (§7). Und zu guter Letzt sei auch das Religionssystem des Advaita Vedānta eigentlich ein verhüllter Atheismus: Ein Gott ohne jegliche moralische Eigenschaften sei schließlich kein echter Gott (§8).

Hier zeigt sich, dass Schmid sich mit der Philosophie des Advaita Vedānta, oder „Vedanta", wie er es kurz nennt, kritisch und ernsthaft auseinandergesetzt hat. Orientalisten der Zeit unterschieden zwischen „theistischen" und „atheistischen" Schulen in der indischen Philosophie,[77] und dass die Inder in alter Zeit über die Existenz Gottes diskutiert hatten, war auch den Missionaren bekannt.[78] Schmid erblickte in den Upaniṣaden „Pantheismus"[79], der eigentlich dem Atheismus gleiche: Wenn Gott überall ist und so absolut in seinem Sein, dass er eigenschaftslos ist, dann ist er eigentlich nirgends.

Rammohan wird auf diesen Angriff mit seiner eigenen Auslegung des Vedānta antworten, auf die dieser Vorwurf nicht zutraf.

Wenn Schmid behauptet, dass Advaita Vedānta ein verhüllter Atheismus sei, dann formuliert er in Missionarssprache eine These, die in der Philosophiegeschichte Indiens immer wieder verhandelt wurde: Ist der Advaita Vedānta nicht eigentlich eine Art Krypto-Buddhismus und der Brahman Śaṅkaras gleichbedeutend mit dem Śūṇya des Buddhismus?

[77] Vgl. die Auflistung bei Colebrooke, 236.
[78] Vgl. Marshman in seiner Rezension vom Sept. 1820, §93
[79] Dargestellt in Abschnitt 3.1.3.

Schon Śaṅkara musste sich mit dem Vorwurf auseinandersetzen, dass er ein Krypto-Buddhist sei.[80] Der Hintergrund ist der, dass Brahman, der göttliche Urgrund, den er aus den Upaniṣaden rekonstruierte, in solchem Maße absolut und eigenschaftslos war, dass er kaum vom buddhistischen Śūṇya/Nirvāna, dem absoluten Nicht-Sein zu unterscheiden war.[81]

Der Fall Ugusti: Die exemplarische Wundergeschichte. Genauso wie Rammohan die Geschichte Ugustis und der *„urinary evacuation"* des Ozeans in eine Fußnote verpackt hat, schiebt auch Schmid seinen Kommentar dazu in eine Fußnote (§6 Anm.). Er ist fern davon, irgendeinen Humor darin zu erkennen, sondern ist schlichtweg empört, dass eine absurde Hindu-Fabel[82] mit den historisch belegten und hoch bedeutsamen Wundern Christi[83] in irgendeine Verknüpfung oder Beziehung gesetzt wird.

Was für Rammohan eher ein humorvoller Exkurs in das indische Wunderverständnis war und eine zielgruppengerechte Einschätzung, dass sich Hindus mit Wundern nicht beeindrucken lassen, weil sie selbst schon genug davon haben, ist für Schmid eine Grundsatzfrage der göttlichen Offenbarung. Rammohan denkt einfach von LeserInnen her, die die *Precepts* in die Hand bekommen sollen, und was sie beeindrucken und beeinflussen könnte. Schmid denkt von den Grundsätzen der Historizität und Authentizität her. Deshalb kann er den Humor nicht verstehen.

Hilfreiche Hinweise für die zweite Auflage. Nach all der harten Kritik schien sich Schmid zu besinnen, dass er in einer Rezension noch etwas Konstruktives sagen musste. Er schlägt Rammohan Roy vor, eine zweite Ausgabe herauszubringen, um die Fehler zu verbessern: Er solle alle Worte Jesu aufnehmen, sie chronologisch ordnen und die Doppelüberlieferungen streichen. Er solle dafür eine Evangelienharmonie zu Rate ziehen und gibt sogar die Harmonie von Macknight *(Harmony of the Gospels, 1795)* als geeignet an. Ob er wirklich daran glaubte, dass Rammohan sich zuerst seine ganze Konzeption der *Precepts* in Stücke schlagen lassen und dann eine völlig andere von ihm annehmen würde? Deocar Schmid überschätzte

[80] Vgl. Dasgupta/Mohanta, 349.

[81] „It is difficult indeed to distinguish between pure being and pure non-being as a category", S.N. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, Vol. I, 493, zit. nach Dasgupta/Mohanta, 353. S. Dasgupta und D.K. Mohanta haben dargestellt, dass eine tatsächlich große Nähe zwischen Advaita Vedānta und Buddhismus besteht, und dass diese u. a. von Lehrer-Schüler-Verhältnissen herruht. Sie haben den Schluss formuliert, dass diese beiden Systeme, die sich stets als Gegner begriffen haben und begreifen, eigentlich aus derselben monistischen Metaphysik der Upaniṣaden entspringen und verschiedene zeitliche Entwicklungsstufen repräsentieren, vgl. ebd., 362.

[82] „The silly nursery stories which form the substance of the Hindoo religion and literature", §6.

[83] „The well authenticated narratives of the benign and highly significant miracles of the holy Jesus", §6.

wahrscheinlich seinen Einfluss auf Rammohan Roy. Darauf deutete schon die Art und Weise hin, in der er auf eine Antwort auf seinen Brief beharrt hatte.

Die Anmerkung des Herausgebers des *Friend of India*, Joshua Marshman

Joshua Marshman hatte als Herausgeber des *Friend of India* die Rezension von Deocar Schmid bekommen und war so auf die *Precepts* aufmerksam geworden. Also besorgte er sich eine eigene Ausgabe und fügte an die Rezension Schmids einige eigene Bemerkungen an, die sich als sehr folgenreich erweisen sollten. Er beanspruchte nicht, mit diesen wenigen Zeilen schon eine echte eigene Analyse vorzulegen, denn er versprach den LeserInnen eine solche für die erste Nummer der Quartalsausgabe des *Friend of India*.

Gleichwohl griff er einer Analyse in so großen Zügen vor, dass man sehen musste: Sein Urteil war schon gefällt, teilweise durch Schmid beeinflusst, aber auch teilweise aus eigener Wahrnehmung.

Zastoupil hat auf zwei weitreichende Diskussionen in Europa hingewiesen, die für Joshua Marshmans Anmerkungen den Hintergrund bilden.[84]

Die erste ist eine Diskussion über eine „vorurteilsfreie" Wahrnehmung der Bibel. Die Existenz außereuropäischer Hochkulturen und Weltreligionen war für die Aufklärer sehr anregend. Gleichwohl waren die „Chinesen", „Inder" und „Türken", die in diesen Diskussionen auftraten, oft eher virtuelle Spiegelungen des eigenen Denkens.[85]

Hundert Jahre vor den *Precepts* waren die virtuellen Türken und Inder sogar eingeladen worden, an der Diskussion um die Dreieinigkeit und die Göttlichkeit Jesu teilzunehmen. 1722 hatte der Liederdichter Isaac Watts in seiner Schrift *The Christian Doctrine of the Trinity* nach der Erklärung zahlreicher Schriftstellen zum Beweis der Dreieinigkeit zusammengefasst:

> „I think the plain and express Scripture contain'd in these Citations, sufficiently distinguishes *Three Personal Agents*, without any further Comment upon them. A *Turk*, or an *Indian*, that reads them without any Prepossession, would certainly understand most of them so."[86]

Diese Bemerkung gab den Titel für eine ganze Antwortschrift von Martin Tomkins, *A Sober Appeal to a Turk or an Indian, concerning the Plain Sense of Scripture, relating to the Trinity*. Er lobte die Idee, eine unparteiische Person einzuladen,

[84] Vgl. für das Folgende Zastoupil, *Victorian Britain*, 34.
[85] Vgl. auch Halbfass, §§50-52.
[86] Watts, *Christian Doctrine*, 142.

über strittige Dogmen zu entscheiden,[87] und entschloss sich gleich, dem besagten „Türken oder Inder" ein ganzes Buch zu widmen. Im Vorwort beschreibt er die gesuchte Zielperson:

> „Let us then for once suppose that some honest *Turk* or *Indian* were come among us, a Man of plain good Sense, and one who had just Notions of Natural Religion: we will suppose also that he were capable of reading our Bible, and were in some measure acquainted with it, but had known nothing of our Controversy about the Trinity."[88]

Diesem gebildeten Heiden sollten nun die trinitarische Schrift von Watts und die unitarische von Tomkins vorgelegt werden, um eine Entscheidung über die Vernünftigkeit der Argumente herbeizuführen. Von Europäern, die von klein auf als Trinitarier erzogen würden und dieses Vorverständnis nicht ablegen könnten, sei kein unparteiisches Urteil zu erwarten.

Fast hundert Jahre nach dem Schlagabtausch zwischen Watts und Tomkins warteten die LeserInnen der unitarischen Zeitschrift *Christian Reformer* gespannt darauf, was die Untersuchung der Bibel durch Rammohan Roy und die *Atmiya Sabha* wohl ergeben würde.[89] Mit ihm war endlich jener gebildete Heide auf die Bühne getreten, auf den die englische Christenheit so lange gehofft hatte.

Die zweite Diskussion war eine über die Einheit der biblischen Überlieferung. Dabei ging es um die Veröffentlichung der *Improved Version* des Neuen Testaments durch Belsham und unitarische Gesellschaft. Die Unitarier hatten die wunderhaften Geburts- und Kindheitsgeschichten bei Lukas und Matthäus kursiv und in eckigen Klammern gedruckt, um ihre Zweifelhaftigkeit anzuzeigen.[90]

Damit sind zwei Zusammenhänge rekonstruiert, die den Hintergrund für Marshmans Bewertung der *Precepts* bildeten.[91]

Marshman bezeichnet zunächst den Herausgeber der *Precepts* als einen „intelligenten Heiden" (*„an intelligent heathen"*, §20), der von der Idee eines inkarnierten

[87] „Those who cannot assent to his [d. i. Watts] Doctrine of Trinity, I am persuaded would be glad to have any such impartial Persons to appeal to", Tomkins, v.

[88] Ebd., vii.

[89] Siehe oben Abschnitt 3.1.5.

[90] Siehe unten S. 183ff.

[91] Zastoupil hat dankenswerterweise diesen Zusammenhang enthüllt und dargestellt, ist aber dann ein wenig unpräzise in seiner Formulierung. Er schreibt: „*The Precepts of Jesus* needs to be read in light of this long and intense controversy", Zastoupil, *Victorian Britain*, 34. Nicht die *Precepts* müssen in diesem Zusammenhang gelesen werden, denn es ist wohl nicht Rammohans Absicht gewesen, den unparteiischen Inder für die europäische Dogmatikbühne zu spielen. Aber für die Antwort von Marshman und die darauf folgende Diskussion ist die Einschätzung vollkommen korrekt.

Heilands weit entfernt und dennoch gezwungen sei, die Gebote jenes Heilands anzuerkennen und sie den Hindus als Anleitung zu Frieden und Glück zu empfehlen. Diese Stellungnahme des besagten Heiden ist für Marshman der endgültige Beleg, dass das Christentum dem Hinduismus überlegen ist: Wenn ein Hindu seinen Religionsgenossen die Ethik Jesu nahelegt, muss das heißen, dass der Hinduismus nichts Gleichwertiges zu bieten hat (§20).

Dann springt Marshman gedanklich nach Europa:

> „It is well known that in Britain and on the Continent there are many who, while they do not openly deny Him, earnestly wish to degrade the Redeemer of the world to a level with Confucius or Mahomet, and to contemplate him as the Teacher and Founder of a Sect, instead of adoring him as the Lord of all, the Redeemer of men, the Sovereign Judge of quick and dead“ (§21).

Diese Leute würden den Herausgeber der *Precepts* als intelligenten und vorurteilsfreien Heiden *(„intelligent and unprejudiced Heathen“,* §21) begrüßen, der viel eher im Stande sei, über die eigentliche Bedeutung der Bibel zu urteilen. Sie wollten nämlich keinen Jesus, der im Stande ist, den Menschen bis in sein Innerstes hinein zu erkennen und zu richten, sondern einen bequemen Prediger, der soviel Vertrauen in den guten Kern der Menschen setzt, dass er ihnen zur Orientierung ein edles Moralgesetz vorlegt.

Über die Ugusti-Episode würden diese Leute besonders triumphieren – auch Marshman denkt, dass die *Precepts* die Wunder Jesu mit Ugustis Heldentaten auf eine Stufe setzen. Die Wunder Jesu würden damit vor den Augen der Deisten und Ungläubigen *(„the Deist and the Infidel“,* §21) herabgesetzt.

Am Ende unterstellt Marshman noch, dass das Urteil der *Precepts* nicht von sorgfältiger Untersuchung der Schriften herrühre, sondern vom genauen Gegenteil: dem Fehlen jener Sorgfalt – aber das möchte er in der kommenden ersten Nummer der Quartalsausgabe des *Friend of India* genauer betrachten (§21).

Marshmans Gesamturteil ist nichtsdestotrotz schon vor dieser Untersuchung formuliert:

> „The manner in which this is done, as is justly observed by our highly esteemed correspondent [d. i. Schmid], may greatly injure the cause of truth“ (§20).

Die Problematik der Rezensionen der Missionare

Die *Precepts of Jesus* waren in einer baptistischen Missionarspresse erschienen und hatten den Missionaren Yates und Adam von der *Union of Baptist Brethren*

anscheinend keine so großen Bauchschmerzen verursacht wie den Kritikern im *Friend of India*. Das heißt, dass auch im trinitarisch-dogmatischen Christentum zum Zeitpunkt des Erscheinens der *Precepts* durchaus noch unterschiedliche Standpunkte zu dieser Veröffentlichung möglich waren, und sei es auch nur die Einschätzung, dass man mit dem von Rammohan Roy edierten Text Worte Christi in Bengalen verbreiten konnte, um eine spätere erfolgreiche christliche Mission vorzubereiten.

Deocar Schmid erklärte deutlich, dass es legitim sei, für einen bestimmten Zweck bestimmte Teile der Schrift auszuwählen, z. B. die Worte Jesu separat zu veröffentlichen. Ihn störte jedoch die Herabsetzung der anderen Teile, die im Vorwort der *Precepts* mitschwang. Rammohan hatte die Historien und Wundergeschichten allerdings nur als umstritten dargestellt, und zwar weil sie von „Freidenkern" und „Anti-Christen" bezweifelt würden – also von Gegnern des Christentums – egal, wie man auch immer Christsein definieren wollte.

Mit den lutherischen Kategorien Gesetz/Evangelium und der Frage nach dem gnädigen Gott spielte Schmid in das Projekt der *Precepts* einen theologischen Zusammenhang ein, der für ihn grundlegend war für das persönliche Verhältnis des Menschen vor Gott. Rammohans Idee, eine ganze Gesellschaft an die Ethik Jesu heranzuführen, konnte er damit jedoch kaum einfangen. Schmid hatte einen ganz präzisen, über Jahrhunderte konfessionell geschärften Begriff für den Anspruch Gottes an den Menschen. Ein grundsätzlicher Gegensatz zu Rammohans Menschenbild spielt dabei eine Rolle: Schmid sah den Menschen als einen Sünder, der vom göttlichen Anspruch unweigerlich gelähmt und als Sünder entlarvt würde. Ihm *Precepts of Jesus* and die Hand zu geben, würde ihn in die Irre führen.

Mit der Frage, ob der Glaube an Gott allgemein verbreitet sei und der Diskussion um Ugusti riss Schmidt an Nebensätzen und Fußnoten Grundsatzdiskussionen auf, die mit dem Konzept der *Precepts* relativ wenig zu tun hatten. Die Fußnote Ugusti brachte die Missionare zur Empörung, und diese Empörung schien sie der Aufgabe zu entheben, darzustellen, inwieweit die „Wundergeschichten" denn wirklich in der Missionssituation Indien helfen konnten, die Botschaft Jesu zu verbreiten. Dass die Wunder historisch verbürgt seien, ist zu Rammohans aufgeworfener Behauptung, sie hätten in Indien keinen Nutzen, kein Gegenargument.

Auch das längere Gedankenspiel Marshmans, wie die europäischen Deisten und Unitarier auf die *Precepts* reagieren würden, war kaum ein ernsthaftes Eingehen auf den von Rammohan vorgelegten Text und seine Auswahl an Bibelstellen. Die *Precepts* stammten zwar von einer christlichen Druckpresse, aber von der von Serampore abgespaltenen *Union of Baptist Brethren*. Dies trug wahrscheinlich wesentlich zur Enthemmung des Kommentars bei: Die jungen unerfahrenen Missionare hatten sich ein trojanisches Pferd in die Burg gezogen – und welchen

Schaden sie damit anrichten konnten, musste ihnen deutlich gemacht werden.[92]

Parallel dazu laufen die Anspielungen von Schmid und Marshman darauf, dass man ja wisse, wer der Herausgeber der *Precepts* sei. Der anonyme Schreiber des Vorworts der Textsammlung hatte durchblicken lassen, dass er selbst sich von außen dem Christentum angenähert hatte (in Konversation mit christlichen Gelehrten und durch Literatur) und dass er für die Botschaft Jesu begeistert war. Es ist schwer zu sagen, ob Rammohan wirklich meinte, dass er nicht erkannt würde. Die Welt der bengalischen nichtchristlichen Intellektuellen mit solchem englischen Sprachstil war gewiss nicht so groß. Es scheint zumindest der Versuch auf, die *Precepts* in die Diskussion zu bringen, ohne gleich auf hinduistischem, „heidnischem“ oder unitarischem Hintergrund zu spielen. Das misslang. Die Kritik der Missionare war so nur möglich, weil sie den Herausgeber identifizierten und glaubten feststellen zu müssen, dass aus dieser Quelle keine „rechtgläubige“ Interpretation der Botschaft Jesu kommen konnte.

Zu guter Letzt fällt auf, dass bei einem genauen Vers-zu-Vers-Vergleich konkretere und schärfere Kritikpunkte an den *Precepts* möglich gewesen wären. Eine Erklärung für das Ausschneiden von Mt 5,33-42 hat Rammohan Roy niemals liefern müssen, weil es anscheinend niemandem aufgefallen war.

[92] Dass die jungen Missionare sich durch Marshmans Worte angegriffen fühlten, lässt sich zeigen anhand William Yates’ wörtlicher Aufnahme von Marshmans Formulierung aus §20 zwei Jahre später: „We had been thought by some […] to have injured the cause of truth, and in some measure to have sanctioned error, by allowing the Second Appeal to issue from the Mission Press“, Yates, vii.

3.2.6. Exkurs: Die Bewegung der Unitarier und ihre *Improved Version*

Im vorherigen Abschnitt sind bereits zwei Stichworte genannt: die Unitarier und die *Improved Version* des Neuen Testaments. Dieser Exkurs dient zur Erklärung dieser beiden Faktoren.

In dem Augenblick, in dem in England Bewegungen auftraten, die den Anspruch hatten, die urchristliche Kirche wieder aufzurichten und dafür kirchliche Traditionsschichten abzutragen, brachen die alten christologischen Fragen wieder auf. Zum beginnenden 18. Jhdt. gab es erste Anzeichen von biblisch begründeter Dogmenkritik unter Dissentern. Es kamen „sozinianische“ und „arianische“ Gedanken auf.[1]

Von der Trinität abweichende Anschauungen waren vom *Toleration Act* nicht erfasst und deshalb immer noch mit Strafe bedroht.[2] Allerdings wandelten sich im Laufe des Jahrhunderts die Anschauungen von Glaubens- und Gewissensfreiheit hin zu größerer, inoffizieller Toleranz. 1703 wurde der presbyterianische Pfarrer Thomas Emlyn auf Betreiben des Baptisten Caleb Thomas noch zu zwei Jahren Gefängnis verurteilt, weil er sich angeblich an den „Arianismus“ angenähert hatte.[3] 1726 wurde hingegen Edward Elwall, der die Trinität angegriffen hatte, vor Gericht freigesprochen.[4] In den 1730er Jahren breitete sich auch unter einigen calvinistisch-baptistischen Gemeinden im Westen Englands Arianismus aus, der von Bernard Foskett und John Beddome bekämpft wurde und mit dem Austritt der Arianer endete.[5] Als sich die ersten unitarischen Gemeinden gründeten, wurden sie von Baptisten wie Abraham Booth in den siebziger Jahren des 18. Jhdts. mit Schriften bekämpft.[6]

Die Bekämpfung der dogmatischen Abweichler führte immer mehr zur konfessionellen Abgrenzung, sodass sich schließlich bis zum Ende des 19. Jhdts. eine eigene unitarische Konfession gebildet hatte. Sie kamen aus allen möglichen Kirchen, jedoch vorzüglich aus Dissenter-Gemeinden, in denen immer wieder Menschen

[1] Teilweise wurden diese Theologien von ihren Gegnern als solche beschimpft und waren keine Selbstbezeichnungen, vgl. die Weigerung des Presbyterianers James Peirce, sich Arianer nennen zu lassen, und andere Beispiele bei Sell, 27f. Andere ihrer Vertreter beriefen sich jedoch mit Stolz auf Arius und Sozzini. Manche warfen „Sozinianer“ und „Arianer“ in einen Topf als „Antitrinitarier“, andere trennten sachlich richtig, vgl. Wiles, 68–71.

[2] Vgl. Killingley, *Rammohun*, 130f.

[3] Vgl. Sell, 33f., und Wiles, 136f.

[4] Vgl. den Bericht, der von Priestley als *Triumph of Truth* veröffentlicht wurde, Priestley, 59–75.

[5] Vgl. Oliver, 22; zu Aufstieg und Fall des britischen Arianismus, der noch wichtig wird, siehe Abschnitt 4.2.

[6] Vgl. ebd., 51f.

aufgrund eigener Bibelforschung zu antitrinitarischen Ansichten kamen.[7] Killingley weist darauf hin, dass viele Unitarier ursprünglich aus dem baptistischen Lager gekommen waren.[8]

Die Wurzeln der Unitarier entsprangen einem ähnlichen Biblizismus wie dem, der auch die baptistische Glaubenstaufe und ähnliches hervorgebracht hatte. Wenn es um Glaubensfreiheit ging, vertraten sie einen ähnlichen Standpunkt, und zuweilen traten Baptisten, Unitarier und die anderen Dissenter vereint auf, um Religionsfreiheit dem Staat gegenüber (und gegen die Staatskirche) einzufordern. Ihre Gegner nutzten das genüsslich, um sie alle in einen Topf zu werfen.[9] Deshalb sahen beide Seiten Anlass, sich dogmatisch um so stärker voneinander abzugrenzen.

Zum Zeitpunkt des Streites zwischen Joshua Marshman und Rammohan Roy waren die Fronten geklärt, und jemand wie William Adam, der die Dreieinigkeit abzulehnen begann, konvertierte offiziell zum anderen Lager. Die Unitarier waren in der Mehrheit aus dem, was man früher als „Sozinianer" bezeichnet hatte, hervorgegangen und hatten die Reste der Arianer aufgesogen. Grauzonen zwischen Trinitariern und Unitariern wurden nicht geduldet und eine solche Konversion als Abfall von der Wahrheit wahrgenommen.[10] Gleichwohl hatten Baptisten und Unitarier nach wie vor das Bestreben gemein, durch Untersuchung der Bibel Traditionsschichten abzutragen und immer wieder kam es zu Konversionen, sodass die Abgrenzung niemals wasserdicht war.

Sozinianer und Unitarier

Sozinianer ist eine Bezeichnung, die von den italienischen Theologen Leilo Sozzini (1525–1562) und Fausto Sozzini (1537/29–1604) abgeleitet wurde. Im Gefolge von Servet stellten sie eine Lehre auf, in der sie aus biblischer Begründung und unter Vernunftkriterien die Trinität, die Erbsündenlehre, die reformatorische Rechtfertigungslehre und damit die ganze Versöhnungslehre mit dem stellvertretenden Sühnetod Christi ablehnten. An Stelle dessen setzten sie Rationalismus und Moralismus: Der Mensch habe die Aufgabe, die göttlichen Gebote zu erfüllen, und Gott kann Fehler aus freier Güte verzeihen. Ihre Werke wurden vor allem in Polen rezipiert durch die Polnischen Brüder.[11]

---

[7] Vgl. Killingley, *Rammohun*, 131.

[8] Vgl. ebd., 143.

[9] Fuller berichtet von der Zusammenarbeit mit den Unitariern und wehrt sich gleichzeitig gegen Bischof Horsley, der diese Zusammenarbeit auf dogmatische Gemeinsamkeiten zurückführte, vgl. Fuller, *Calvinistic and Socinian*, 108–110.

[10] Vgl. die Angriffe aus seiner eigenen Familie, die William Adam in einem Brief an seinen Bruder beschrieb und zurückwies, Adam, *Letter*.

[11] Vgl. Hauschild, 405.

Die gleichen dogmatischen Eckpunkte nahm Joseph Priestley (1733–1804) in England wieder auf, und er rief in seinen Schriften zur Gründung unitarischer Gesellschaften auf. Die Begriffe „Sozinianer“ und „Unitarier“ wurden ähnlich wie „Arianer“ oder „Pelagianer“ Klassifikationen orthodoxer Ketzerlehre. Ein Unterschied liegt darin, dass „Sozinianer“ für die britischen Unitarier eine Fremdbezeichnung war, die sie selbst ablehnten, während sie sich selbst als „Unitarier“ bezeichneten.[12]

Die Unitarier bildeten zur Zeit Rammohan Roys eine einflussreiche Gruppe in Britannien und Amerika, deren Wirkung weit über ihre eigentliche Zahl hinausging. Sie waren politisch aktiv, traten für Gewissens- und Religionsfreiheit ein und legten die Axt an die Wurzel des konfessionellen Staates in Großbritannien. Ihre Anschauungen differierten im Detail, und sie bildeten zwar Gemeinden, waren aber keine homogene Konfession. Die Mehrheit vertrat theologisch Ansichten wie Joseph Priestley, aber es waren unter ihnen auch Arianer und andere zu finden, die die Dreieinigkeit bestritten. Ihnen allen gemein war das Eintreten für die Freiheit des Individuums in religiösen Dingen, sodass man vielleicht eher ihre Mentalität als verbindend begreifen kann als ihre gemeinsamen Anschauungen. Interessanterweise wurde auch beobachtet, dass gerade Frauen eine Rolle in der Bewegung spielten.[13]

Die Unitarier nutzten die Bibel für ihre Argumentationen, aber sie begannen auch, die kritische Bibelwissenschaft, wie sie in Deutschland entstanden war, zu rezipieren und zweifelten überlieferte Bibeltexte an.[14] Harte Diskussionen gab es um ihre *Improved Version* des Neuen Testaments, die 1808 erschien.

Ungeachtet der Vielfalt der unitarischen Bewegung gab es zu Beginn des 19. Jhdts. unter ihren Wortführern eine grundsätzlich festgelegte Linie in dogmatischen Fragen. Kernbestände des unitarischen Verständnisses hatte Joseph Priestley formuliert. In seinem Traktat *An Appeal to the Serious and Candid Professors of Christianity* (1891) stellte er die Thesen zusammen, dass Religion nicht vernunftwidrig sein dürfe, dass der Mensch die Kraft habe, Gottes Gebot zu erfüllen, verbunden mit der Ablehnung der Erbsünden- und Prädestinationslehre, dass Christus ein normaler Mensch gewesen sei, und dass er für seine Überzeugung, aber nicht zur Sühne unserer Sünden gestorben sei.[15] Priestley begründete alle diese Punkte aus Altem und Neuem Testament und seiner Meinung nach vernunftgemäß.

[12]Vgl. Robert Aspland im *MR 1822*, 687.

[13]Über den Erfolg des Unitarismus unter gebildeten Frauen in Lehrberufen berichtet Zastoupil, *Victorian Britain*, 73–96. Bei anglikanischen Theologen wie Nares kann man finden, dass sie sich über diese Frauen lustig machen, vgl. Nares, xxiv.

[14]Vgl. Zastoupil, *Victorian Britain*, 9–11.

[15]Vgl. Priestley, 2–31.

In ihrem Selbstverständnis führten die Unitarier die Reformation weiter, die nicht konsequent genug gewesen sei. Die Reformatoren hätten etliche Irrlehren beseitigt, aber die hartnäckige Lehre der Trinität stehen lassen. Priestley schreibt:

> „If it was a sufficient justification of the first [!] reformers, that they considered the church from which they separated as worshiping saints and angels; will it not justify your separation from their partial [!] reformations, that you consider them as praying to and worshiping one whom you consider as a *man* like yourselves, though honoured and distinguished by God above all other men?"[16]

In diesem Element der weitergehenden Reformation trafen sie sich mit den älteren Dissentern (Baptisten, Quäkern, Kongregationalisten usw.). Auch für sie hatte speziell die anglikanische Kirche etliche Probleme der vorreformatorischen Zeit noch nicht beseitigt.[17] Sie alle wollten ein ursprüngliches Urchristentum restaurieren – freilich differierte ihr Bild dieses Urchristentums enorm, wenn die Unitarier eine Art dogmenfreies Judenchristentum mit unitarischem Gottesbild zeichneten und die Baptisten Sühnopferlehre und Dreieinigkeit aus den Apostelschriften herleiteten.

Die *Improved Version* als Anfrage an das harmonische Ganze des Neuen Testaments

Marshman hatte in seinen Anmerkungen schon eine kurze Ahnung seines Schriftverständnisses gegeben: Die Heiligen Schriften bilden ein harmonisches Ganzes, das – in Anspielung auf Joh 10,35 – „nicht zerbrochen werden kann" *(„the Sacred Scriptures, which „cannot be broken," forming as they do a harmonious whole"*, §20). Zum damaligen Zeitpunkt war das keine Selbstverständlichkeit mehr. Text- und Redaktionskritik drangen langsam ins öffentliche Bewusstsein. In Großbritannien waren die Unitarier Vorreiter in Sachen Publikation der Bibelkritik, denn sie wollten einem Urchristentum auf die Spur kommen, das sich deutlich vom späteren griechisch-nizänischen Christentum unterschied.

1808 erschien in London eine neue Ausgabe des Neuen Testaments unter dem Titel *The New Testament, in an Improved Version, upon the Basis of Archbishop Newcome's New Translation: With a Corrected Text, and Notes Critical and Explanatory.* Als Herausgeberin zeichnete eine „Gesellschaft zur Verbreitung christlichen

[16] Priestley, 52f.
[17] Vgl. Briggs, 3.

Wissens und der Tugendpraxis“. Diese Gesellschaft war eine Gruppe von Unitariern um Belsham.[18] Für diese Neuausgabe des Neuen Testaments rührten die Unitarier die Werbetrommel, empfahlen sie in ihren Gemeinden und machten durch Empfehlungen und Rezensionen in ihren Zeitschriften die Öffentlichkeit aufmerksam.[19]

Schnell gab es eine große Diskussion um die *Improved Version*. Von den Gegnern der Unitarier wurde sie als bewusste Täuschung angegriffen: Ein anglikanischer Erzbischof, der sich um die Erforschung des Neuen Testaments verdient gemacht hatte, erschien namentlich auf dem Titelblatt, und als Textgrundlage wurde die kritische Edition von Griesbach angegeben. Beide, sowohl Bischof Newcome als auch Johann Jakob Griesbach, waren nicht im Mindesten unitarisch gesonnen gewesen und beide waren zum Zeitpunkt der *Improved Version* schon verstorben. Die Angabe auf dem Titelblatt, dass die *Improved Version* „auf Basis“ der newcomeschen Übersetzung ediert sei, beinhaltete auch, dass die Ansichten des Bischofs an mehreren Stellen ins Gegenteil verkehrt waren. Edward Nares (1762–1841), ein vergleichsweise nüchterner Kritiker, schrieb:

> „I have ventured to say in my book that it *looks like* a trick to have put the names of two Archbishops into the title page of this version.“[20]

Andere Kritiker waren weniger freundlich und verglichen die *Improved Version* mit einem Mörderdolch unter dem Mantel eines Freundes.[21]

Was aber war das Problem und inwieweit war die Übersetzung „unitarisch“? Die Einleitung der *Improved Version* war mehr oder weniger eine übersetzte Kurzfassung der griesbachschen Einleitung und wurde als solche gelobt.[22] Sie enthielt Reflexionen über den Kanon, wobei die in der alten Kirche bezweifelten Schriften nach Euseb aufgelistet werden,[23] eine Darstellung der verwendeten Manuskripte und eine Geschichte der kritischen Editionen des NT bis Griesbach und Newcome – kurz: eine Übersicht des Forschungsstandes.

Im eigentlichen Text gab es jedoch zwei große Abschnitte, die kursiv und in eckigen Klammern gedruckt waren. Diese Abschnitte sind: Mt 1,17–2,23 und Lk 1,5–2,52, also die Geburts- und Kindheitsgeschichten Jesu. Eine Anmerkung dazu behauptete überlieferungsgeschichtliche Probleme und brachte einige damals übliche

[18] Vgl. zum Folgenden auch die Darstellung bei Zastoupil, *Victorian Britain*, 31–33.
[19] Vgl. Nares, xix.
[20] Ebd., xxiii.
[21] Vgl. Zastoupil, *Victorian Britain*, 32.
[22] Vgl. Nares, xxvii.
[23] Vgl. NTIV, *Ed. 1*, vi–vii.

Einwände gegen die Historizität der Geburtsgeschichten.[24] Damit wurde ein bisher unbestrittener Kernbestand neutestamentlicher Überlieferung in Zweifel gezogen.

Die *Improved Version* enthielt noch mehrere weitere Spezialitäten. Stark betonten die Herausgeber, dass die wichtigen Stellen Apg 20,28, 1Tim 3,16 und 1Joh 5,7 endlich richtig übersetzt seien. Hier brachten die textkritischen Untersuchungen tatsächlich Korrekturen, die falsch eingetragene Identifikationen von Jesus mit Gott und die Nennung der Dreieinigkeit wissenschaftlich begründet entfernten.

Konfessionell waren die Übersetzung und Anmerkungen davon getragen, Schriftbeweise der trinitarischen Dogmatik und der Präexistenz Christi auszuhebeln. Alle Stellen, an denen von einem Leben oder einer Existenz Jesu vor seiner irdischen Geburt gesprochen wird, wurden alternativ erklärt,[25] auch Vorstellung einer Schöpfungsmittlerschaft Christi mit entsprechenden Anmerkungen vermieden. Eine besondere „Technik" war dabei das Anhäufen von alternativen Erklärungen verschiedenster Autoren, die sich durchaus auch untereinander widersprechen konnten, aber gemeinsam hatten, die orthodoxe Position anzugreifen.[26]

Durch die *Improved Version* und die Werbung dafür wurden anscheinend das erste Mal einer größeren Öffentlichkeit in Großbritannien die Ergebnisse der neueren Textkritik bekannt. Das war wohl der tiefere Grund für die Aufregung und die Debatten im Land. Schon die Information, dass es im Neuen Testament 150.000 abweichende Lesarten gebe, schockierte viele Menschen und erregte die Gemüter.[27] Argumente besonnener Theologen wie Nares, dass das alles keine Neuigkeit sei und doch kritische Editionen seit langem vorlägen,[28] halfen wenig. Natürlich lag Griesbachs Edition lange vor – aber welcher englische Laie bestellte sich aus Deutschland ein griechisches NT mit lateinischem Vorwort? Die Konfrontation der Menschen mit der Forschungslage war ein Verdienst der *Improved Version*, ungeachtet aller methodischer Mängel und konfessioneller Tendenz.[29] Es trat für alle ans Licht, dass die neutestamentliche Überlieferung so fest gefügt nicht war, wie man gemeint hatte.

---

[24] NTIV, *Ed. 1*, 2, Anm.

[25] Joh 1,1f. wird zum Beispiel so erklärt, dass Gott dem Menschen Jesu am Anfang seines Wirkens den Ehrentitel Logos verliehen habe, und dass sich Jesus dann (in die Wüste) zurückgezogen habe, um mit Gott allein zu sein, vgl. ebd., 200, Anm.

[26] Marshman wird in seiner Rezension zum *Final Appeal*, §§1152–1162, die Kommentare zum Johannesprolog genüsslich zerlegen.

[27] Vgl. Nares, xxix.

[28] Vgl. ebd., xxxiii–xxxiv.

[29] So würde man wohl heute sagen, dass die kursiv gesetzten Texte eine unzulässige Vermengung von Text- und Redaktionskritik waren. Da man die Geburtsgeschichten nicht textkritisch ausscheiden konnte, weil sie in allen Handschriften vorhanden waren, rückte man ihnen redaktionskritisch zu Leibe.

Der Zusammenhang mit der Diskussion um die *Precepts*

Die Missionare Schmid und Marshman kannten die Diskussion um die Einheit der Schrift und die Ansinnen, bestimmte Stücke „phantastischer Prägung“[30] rationalkritisch auszuradieren. Sie reagierten unwillig und ärgerlich darauf, wenn sie Bestrebungen wahrnahmen, Bibeltexte nach Gütekriterien zu sortieren. Auch der Versuch, Bibeltexte nach ihrer Tauglichkeit für die bengalische Situation zu bewerten, gepaart mit der Erinnerung daran, dass die Texte schon lange nicht mehr unumstritten waren, rief ihren Ärger hervor.[31] Die *Improved Version* lag in Serampore 1820 nicht vor und Marshman hatte keinen Zugriff darauf, aber die Nachricht darüber hatte die Missionare erreicht.[32]

Ihre Missionsarbeit beruhte darauf, dass die Bibel die überlegene und wahrhafte göttliche Offenbarung repräsentierte, wie Schmid in seiner Schrift *Do the Christian Scriptures usw.* darstellte. Nun war plötzlich in einem von Baptisten herausgegebenen Bibelextrakt die Rede davon, dass viele Textteile auch unter Europäern strittig seien. Das gefährdete in der Tat ihre Arbeit.

Rammohan Roy war zwar schon in die Nähe unitarischer Positionen gekommen, aber die *Improved Version* konnte er erst 1822 in Händen halten und benutzen. Sie sollte zu den Hauptquellen für den *Final Appeal* gehören. Von der Suche nach einem „Urevangelium“, das näher an Jesus stehen sollte, wusste er wahrscheinlich nichts zum Zeitpunkt der *Precepts*. Textkritik schien ihm auch nach dem Lesen der *Improved Version* eher fremd zu sein.

Rammohan hat viele Doppelüberlieferungen der synoptischen Evangelien aufgenommen. Ein Missionar wie Deocar Schmid, der an die Inspiriertheit der Bibel glaubte, nahm Doppelüberlieferung als selbstverständlich hin, denn aus seiner Sicht konnte Gott dieselben Texte mehrmals inspirieren. Deshalb konnte man sie dann auch ohne Probleme weglassen und eine Harmonie erstellen. Im *Appeal* formulierte Rammohan demgegenüber die Meinung, dass die übereinstimmenden Berichte der Evangelisten zur Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Überlieferung beitragen würden – deshalb habe er sie für wichtig gehalten (§33). Rammohan hat anscheinend unabhängig von allen Spekulationen über ein „synoptisches Problem“, die in Europa stattfanden, die verschiedenen Varianten verglichen und sich Gedanken dazu gemacht.

[30] In der Anmerkung der *Improved Version* zu Mt 1,16 hieß es: „Some of the facts have a fabulous appearance“, NTIV, *Ed. 1*, 2, Anm.

[31] Ähnlich argumentiert Zastoupil, *Defining*, 226.

[32] Siehe unten S. 303.

3.3. Der zweite Schlagabtausch: Die Verteidigung der *Precepts* und die Reaktion Marshmans (1820)

Apr Die *Union of Baptist Brethren* kündigt an, von nun an die Schriften Rammohan Roys nachzudrucken und zu vertreiben.

Rammohan veröffentlicht den *Appeal to the Christian public.*

Mai Marshman reagiert auf den *Appeal* in einer Rezension im *Friend of India: Remarks on certain Observations in „An Appeal to the Christian public in defence of the Precepts of Jesus, by a Friend to Truth."*

Sep Marshman analysiert im der September-Ausgabe die Einleitung der *Precepts*: *Observations on certain ideas contained in the Introduction to „the Precepts of Jesus the Guide to Happiness and Peace." Calcutta, 1820.*

Rammohan Roy reagierte sehr schnell auf die abfälligen Urteile im *Friend of India.* Er veröffentlichte seine erste Antwortschrift *An Appeal to the Christian Public in Defence of the „Precepts of Jesus", by a Friend to Truth.* Die Rezensionen waren im Februar erschienen. In der Mai-Ausgabe des *Friend of India* schrieb Marshman, dass Rammohans *Appeal* „gerade erschienen sei", und zwar nach der letzten Ausgabe des *Friend*[1] – was die April-Ausgabe gewesen sein muss. Der *Appeal* erschien also im April 1820, ebenfalls bei der *Baptist Mission Press*, der von William Yates und seinen Freunden gegründeten baptistischen Missionsstation in Kalkutta.

Die Beziehung zu den baptistischen Missionaren Yates und Adams in Kalkutta muss nach wie vor gut gewesen sein. In der *Madras Government Gazette* erschien am 6. April 1820, also lange nach den Angriffen von Marshman und Schmid, eine Anzeige, in der angekündigt wurde, dass die seit einiger Zeit vergriffenen Schriften von Rammohan Roy nun endlich wieder bestellbar seien, und zwar bei der *Baptist Mission Press* in Kalkutta. Die *Union of Baptist Brethren* übernahm damit den Druck und die Distribution des *Abridgments*, der Upaniṣaden-Übersetzungen, der Verteidigungsschriften des Hindu-Monotheismus und der Schriften gegen die Witwenverbrennung. Als letztes wurde in der Anzeige auch die neueste Schrift genannt: „a selection of the moral discourses of our Lord, entitled ‚The Sayings of Jesus, the Guide to Peace and Happiness'".[2] Mit der Nennung der *Precepts* auf der

[1] „Since publishing our last Number we have been favored with the perusal of a Pamphlet of thirty-two pages, which has just appeared", §41.

[2] Das *Asiatic Journal* 1820, 485, zitiert den Text aus Madras, ediert bei Majumdar, 29. Ist die Veränderung des Titels ein Fehler der Zeitschriftenredaktion, oder gehen die Kalkuttaer Baptisten hier ein Stück auf die Kritik ein, indem sie den Begriff „Precepts" durch das neutralere „Sayings" ersetzen? Eine gedruckte Ausgabe mit diesem Titel ist auf nicht bekannt.

Liste der Schriften Rammohan Roys war die Anonymität offiziell dahin.

Die *Union of Baptist Brethren* betrachtete die *Precepts* also auch weiterhin als eine Schrift, die eine christliche Druckpresse indienweit versenden konnte. Gleichzeitig ging auch die Übersetzungsarbeit am Neuen Testament weiter oder begann vielleicht um diese Zeit. Allerdings lässt sich eine kleine Beobachtung machen. Auf dem Titelblatt des *Appeal to the Christian Public* ist nur noch angegeben „Printed at Calcutta: 1820“. Die Druckerpresse fehlt. Es kann sein, dass die Kalkuttaer Baptisten schon eine Ahnung bekamen, dass der Streit sich ausweiten würde, und so verzichteten sie lieber auf das „Gütesiegel“ *Baptist Mission Press, Circular Road*, das noch auf den *Precepts* gestanden hatte.[3]

3.3.1. Der *Appeal to the Christian Public*

Der *Appeal to the Christian Public* umfasste 32 Seiten im Originaldruck und war laut dem Titel an die „christliche Öffentlichkeit“ gerichtet. Das war nur folgerichtig, denn Christen hatten Rammohan Roy angegriffen, und er wollte sich vor den Christen verteidigen. Das Spiel mit den Pseudonymen ging weiter: Er nannte sich auf dem Titelblatt einen „Freund der Wahrheit“ (*„a Friend to Truth“*). Das war eine Reaktion auf den Vorwurf Marshmans, die *Precepts* würden der Sache der Wahrheit schweren Schaden zufügen (*„greatly injure the cause of truth“*, §20).[4] Das Pseudonym war allerdings nur noch Spielchen, denn der „Freund der Wahrheit“ bestätigte die Missionare frei heraus in ihrer (unausgesprochenen) Vermutung, es handle sich bei dem Herausgeber der *Precepts* um Rammohan Roy (§24), und einige Seiten später berichtete er von einer privaten Konversation Rammohan Roys und beschrieb sogar dessen Gefühle in der genannten Situation (§31). – Wer sollte solche Einzelheiten wissen, wenn nicht Rammohan Roy selbst?

Betrachtung des Textes

Der Appeal ist in acht nummerierte Abschnitte unterteilt, in denen jeweils auf die Angriffe von Schmid und Marshman geantwortet wird. Die folgende Darstellung orientiert sich vornehmlich an diesen Nummern, ordnet aber auch manchmal Abschnitte unabhängig von Rammohans Gliederung, die nicht ganz strikt ist, thematisch zu.

1. Die Identität und die Weltanschauung des Herausgebers der *Precepts* und seine mögliche Reaktion auf die Beleidigung, er sei ein „Heide“ (§§22-

[3] Dass sowohl der *Appeal* als auch der *Second Appeal* bei der *Baptist Mission Press* erschienen sind, steht im *Final Appeal* in der Vornotiz, siehe dazu S. 333.

[4] Vgl. Schouten, 26.

25). Der Begriff „Heide“, den Marshman für den Herausgeber der *Precepts* benutzt hatte, war für Rammohan Roy eine schlimme Beleidigung. Schon in den ersten Zeilen kommt er darauf zu sprechen, dass mit dieser Beschimpfung sowohl die bürgerlichen als auch die christlichen Sitten verletzt worden seien *(„the unchristianlike, as well as uncivil manner“,* §22). Aus der Einleitung der *Precepts* könne kein Hinweis auf das „Heidentum“ des Verfassers gezogen werden – und dafür zitiert er die Stellen aus der Einleitung, an denen Gott als Schöpfer usw. beschrieben wurde. Er kann nicht einsehen, wie die Veröffentlichung von Bibeltexten zu einem solchen Vorwurf führen könne:

> „I should hope neither the Reviewer nor the Editor can be justified in inferring the heathenism of the Compiler, from the facts of his extracting and publishing the moral doctrines of the New Testament, under the title of *‚A Guide to peace and happiness‘* – his styling the Precepts of Jesus, a code of religion and morality – his believing God to be the Author and Preserver of the universe – or his considering those sayings as adapted to regulate the conduct of the whole human race in the discharge of all the duties required of them“ (§22).

Wie schon an anderer Stelle beharrte Rammohan darauf, dass man Vorwürfe konkret aus den veröffentlichten Schriften nachweisen und zitieren solle, und nicht aus irgendwelchen Gerüchten oder persönlichen Einschätzungen ableiten.[5]

Der erste polemische Schuss erfolgt dann in der Vermutung, dass Marshman sich seine Sitten wohl aus dem Streit unter christlichen Sekten entlehnt habe: Es sei üblich, dass Katholiken und Protestanten, Unitarier und Trinitarier einander unflätig als Heiden, Götzendiener und Unchristen beschimpften (§24). Er wolle sich hingegen Jesus selbst zu Vorbild nehmen:

> „The Compiler of the Precepts of Jesus will, however, I doubt not, give preference to the guidance of those Precepts, which justify no retaliation even upon enemies, to the hasty suggestion of human passion, and the example of the Editor of the ‚Friend of India‘“ (§25).

Das Motto müsse lauten „Wer nicht gegen uns ist, ist für uns“ (Mk 9,40), ein Stück, das auch in den *Precepts* aufgenommen ist.[6] Rammohan begriff sich mit den

[5] So z. B. im Streit um den Hindu-Theismus gegen die Behauptung, er sei ein Neuerer der Religion: „In none of my writings, nor in any verbal discussion, have I ever pretended to reform or to discover the doctrine of the unity God, nor have I ever assumed the title of reformer or discoverer“, Rammohan, *Defence*, 90.

[6] Der augenscheinliche Gegen-Satz „Wer nicht mit mir ist, ist gegen mich“ (Mt 12,30; Lk 11,23) ist hingegen nicht in den *Precepts*, wie die ganze Beelzebul-Rede Jesu.

Missionaren als auf einem Felde ackernd und dieselben Dämonen austreibend aus der indischen Gesellschaft.

Warum reagierte Rammohan so leidenschaftlich auf die Bezeichnung „Heide“, die Marshman so dahingeschrieben hatte, sich selbst im Diskurs mit den christlichen LeserInnen des *Friend of India* wähnend? Ein Blick in die *Precepts* zeigt, dass für Jesus, der doch für alle Menschen offen war, „Heide“ eine abfällige Bezeichnung war: Sie plappern ihre Gebete sinnlos herunter (Mt 6,7) und wer aus der Gemeinde geworfen wird, soll den Christen wie ein „Heide“ sein (Mt 18,17), d. h. mit ihm ist das Tischtuch endgültig zerschnitten. In diesem neutestamentlichen Sinne war „Heide“ wirklich eine unchristliche Beschimpfung eines Mannes, der den Geboten Jesu ein Denkmal gesetzt hatte und ein Feind des Polytheismus und der Bilder war.[7]

2. Das höchste Gebot Jesu als Kriterium für die Auswahl der Passagen aus den Evangelien; Gesetz und Evangelium (§26). Schmid hatte behauptet, dass Jesus selbst uns keinen Hinweis auf eine Rangfolge unter seinen Aussagen gegeben und auch die ethischen Gebote nicht über die dogmatischen Sätze gestellt habe.[8] Er hatte darüber hinaus behauptet, dass die historischen und dogmatischen Sätze uns die eigentliche Information gäben, die uns zu Friede und Glück, sprich, zum Heil führten.[9] Rammohan widerspricht dieser These schlichtweg, indem er die Passagen über die Frage nach dem höchsten Gebot zitiert (Mt 22,35–40; Mk 12,28–34; Lk 10,25–28), dazu die Goldene Regel (Mt 7,12) und Mt 5,17, die Ankündigung Jesu, das Gesetz nicht aufzulösen. Jesus hatte also sehr wohl gewisse Gebote als essenziell hervorgehoben *(„on these two commandments hang all the law and the prophets“*, §26).

Man merkt, dass Rammohan mit Schmids lutherischem Gesetzesbegriff herzlich wenig anfangen kann. Er nimmt seinen Gesetzesbegriff aus dem Munde Jesu und merkt dazu an:

> „The Saviour meant of course by the words *Law* and *Prophets* all the commandments ordained by divine authority, and the Religion revealed to the Prophets and observed by them, as is evident from

[7] RS Sugirtharajah, *Asian Hermeneutics*, 46, streicht die imperialistische Note hervor, die hinter dem Begriff „heathen“ steckt. Potts, 237, ist nachsichtiger: „Marshman who, in common with most Christians of the time, thought of non-Christians as heathen, pretty much as the Jew did the gentile.“ Die beiden argumentieren aber auf verschiedenen Ebenen.

[8] „The Son of God himself, who never gave the least hint that he attributed less importance to those of his sayings which are of a dogmatical, than to those which are of an ethical nature“, §15.

[9] „The historical and dogmatical part of the Christian Scriptures gives the only satisfactory information on these two points which is in existence“, §9.

> Jesus's declaring those commandments to afford perfect means of acquiring eternal life, and directing men to follow them accordingly. Had any other doctrine been requisite to teach men the road to peace and happiness, Jesus could not have pronounced to the Lawyer, ‚This do and THOU SHALT LIVE.'"

Der Gegensatz zu diesem Gesetz der Gottes- und der Nächstenliebe, das zum ewigen Leben führt, sind für Rammohan hohle Formen und religiöse Zeremonien (*„forms and ceremonies were useless tokens"*, §26). In dieses Schema trägt er Schmids Positionierung ein.

3. Die zwei von Schmid angegebenen Hauptfragen auf dem Weg zu Frieden und Glück werden in den *Precepts* beantwortet (§§27-28). Schmid hatte zwei Hauptfragen angegeben, die der Mensch erst lösen müsse, bevor er Friede und Glück finden könne. Die erste war die Frage nach der Vergebung Gottes, und die zweite war die, wie der Mensch seine sündigen Triebe überwinden könne, wenn er Vergebung erlangt habe (§9). Allein die „historischen und dogmatischen" Passagen gäben darauf Antwort. Er meinte damit die Passion Christi und ihre Deutung als Rechtfertigung des Sünders und die darauf folgende Freiheit zum Liebeshandeln. Auch diese Behauptung konnte, weil sie nicht expliziert wurde, von Rammohan nicht adäquat verstanden werden.

Rammohan kann die „zwei Hauptfragen" aus den *Precepts* heraus und aus der in ihnen wohnenden matthäisch-synoptischen Theologie auf ganz andere Weise lösen: Für die Erlangung der Vergebung durch Gott braucht es schlichtweg Buße, und die Kraft zur Überwindung der Sünde gibt uns Gott, wenn wir darum beten:

> „Numerous passages of the Old and the New Testament […] promise us that the forgiveness of God and the favor of his divine majesty may be obtained by sincere repentance, as required of sinners by the Redeemer" (§27).
>
> „Our gracious Saviour has promised every strength and power as necessary consequences of earnest prayer and hearty desire" (§28).[10]

In seiner Einleitung zu den *Kaṭha Upaniṣad* hatte Rammohan bereits die Gnade Gottes als Lösung für die menschliche Unzulänglichkeit angeführt:

[10] Als Belege für Buße und Vergebung gibt er Mt 9,13; Mt 18,11; Lk 5,32; Lk 13,3; Lk 15 und Ez 18,30 an, und für die Wirksamkeit des Gebets Mt 7,7 und Lk 11,9.13. Außer der Ez-Stelle sind alle Teil der *Precepts*.

> „At any rate, it seems to me that I cannot better employ my time than in an endeavour to illustrate and maintain truth, and to render service to my fellow-labourers, confiding in the mercy of that Being to whom the motives of our actions and secrets of our hearts are well-known.“[11]

Hier geht also eine inhaltliche Linie zu seiner früheren Upaniṣaden-Auslegung.

4. Die Nächstenliebe in ihrer Relevanz für das Heil im Gegensatz zum dogmatischen Bekenntnis (§§29-30). Wenn Schmid behauptete, dass die dogmatischen Passagen der Bibel Antwort auf die großen Heilsfragen böten, dann meinte er damit nicht irgendwelche Details der Gotteslehre. Er war genauso wie Rammohan der Meinung, dass solche dogmatischen Kenntnisse für das Heil irrelevant waren:

> „The correctest notions of the Divine attributes do not furnish us with an answer to these two most important questions, without a satisfactory solution of which no true peace of mind can exist“ (§9).

Auch das ist eine typisch lutherische Position, als die eigentlich relevante Dogmatik die Versöhnungslehre zu begreifen, nicht die Trinitätslehre, die Zweinaturenlehre oder ähnliches.[12]

Rammohan scheint die Rede von der Dogmatik aber misszuverstehen. Er stellt die Nächstenliebe in den Gegensatz zum dogmatischen Bekenntnis und findet dafür bei Matthäus exzellente Schützenhilfe: In der Ankündigung der Wiederkunft des Menschensohns (Mt 25,31–46) fallen Nächstenliebe und Gottesliebe ineinander, und auch jene, die den Menschensohn überhaupt nicht zu kennen scheinen, erlangen Erlösung aufgrund ihrer Liebestaten.[13] Demgegenüber sind die Herr-Herr-Sager (Mt 7,21–26) diejenigen, die der Menschensohn nicht erkennen wird. Hier baut

---

[11] Rammohan, *Uth*, 46.

[12] So erklärt Melanchthon in seiner Einleitung zu den *Loci Communes (1521)*, dass die endlosen Erörterungen zu Dreieinigkeit, Menschwerdung usw. „das Evangelium und die Wohltaten Christi verdunkelt hätten“, Melanchthon, 21. Dementsprechend baut er seine erste lutherische Dogmatik soteriologisch auf.

[13] Allerdings begibt er sich hier auf argumentatives Glatteis: Die Menschen, die vor dem richtenden Menschensohn stehen, führen ihr Gespräch mit diesem, und nicht mit Gott als Richter. Dennoch schreibt Rammohan im Anschluss: „the merciful Father of the universe accepts as manifestation of love towards himself, every act of charity“, §29. Hier fallen bei ihm richtender Menschensohn und Gottvater in eins! Marshman bemerkt den Fehler zu Rammohans Glück nicht, wenn er über die Richterfunktion Christi in §68 schreibt.

sich schon der spätere dogmatische Streit um die Göttlichkeit Christi auf. Nicht der Bekenntnischrist, sondern der Tatchrist wird das Heil erlangen.

5. Die fehlgeleiteten Strategien der Missionare in Indien (§§31-33). Die Nr. 5 gibt einen Exkurs und einen Einblick in ein tieferes Problem, das Rammohan Roy beschäftigte: Die Fruchtlosigkeit der christlichen Mission und die Unfähigkeit vieler Missionare, ihre Methoden entsprechend anzupassen. Er wirft ihnen vor, dass sie ihre dogmatischen Lehrsätze und ganze Bibelausgaben wahllos unter die Menschen streuen, die auf das richtige Verständnis kaum vorbereitet seien. Die gebildeten InderInnen (er nennt zwei Muslime namentlich), die versucht hätten, sich mit der christlichen Dogmatik zu beschäftigen, hätten sich schnell wieder abgewandt, und die anderen freuten sich über die kostenlosen Bibeldrucke und Traktate, weil sie sie in der Papiermühle gegen sauberes Papier eintauschen könnten. Die spärlichen Erfolge der Missionare führt er vornehmlich auf monetären Anreiz zurück:

> „Of the few hundred natives who have been nominally converted to Christianity, and who have been generally of the most ignorant class, there is ground to suspect that the greater number have been allured to change their faith by other attractions than by a conviction of the truth and reasonableness of those dogmas; as we find nearly all of them are employed or fed by their spiritual teachers“ (§31).

In der Tat waren die Erfolge der baptistischen Missionare im Verhältnis zum getriebenen Aufwand enttäuschend. Von 1800 bis 1821 fanden insgesamt 1407 baptistische Taufen in ganz Indien statt, aber nur die knappe Hälfte waren InderInnen. Im Jahr 1820, dem Erscheinungsjahr der *Precepts*, konnten die Baptisten nur 51 Menschen taufen.[14] Im Gegensatz zu Rammohans Behauptung stammten die Täuflinge jedoch nicht ausschließlich aus den niederen Klassen. 1824 gehörten zwanzig frühere Brahmanen zur Serampore-Gemeinde, das war ein Sechstel der getauften Hindus.[15] Behauptungen von oberflächlichen Konversionen aus materiellem Interesse tauchten immer wieder auf, und es gab tatsächlich Gerüchte, dass Konvertiten Geld und Frauen bekämen,[16] und viele fanden auch tatsächlich Anstellung in Serampore. Die daraus resultierenden Unterstellungen wurden immer wieder von den Missionaren bekämpft. Rammohans Angriff auf die Strategie

[14] Vgl. Potts, 36.

[15] Ebd., 45.

[16] „1829 William Buckingham reported that once a blacksmith interrupted in the congregation, saying, ‚if you give us handsome women, we will gladly embrace your doctrine‘, this reflected a widespread idea that every convert ‚gets as a reward, a woman and one thousand rupees“, zit. ebd.

der Missionare ist damit eine Mischung aus herumwandernden Gerüchten und unbequemen Wahrheiten.

Der andere Vorwurf, dass die Missionare die Menschen mit ihren dogmatischen Vorträgen überforderten, ist durchaus nachvollziehbar. William Carey gab öfters Beispiele für seine Arbeitsweise: Meist begann er damit, den willkürlich zusammengekommenen Passanten über die Sündhaftigkeit des Menschen und die Erlösung durch den inkarnierten Gott zu erzählen. Dabei war es nötig, die absolute Überlegenheit Christi über alle anderen vermeintlichen Avatare zu betonen. In seinen Berichten wissen die Brahmanen, mit denen er diskutiert, regelmäßig keine Antwort zu geben, was er auf die Schlagkraft seiner Argumente zurückzuführen scheint.[17]

Was Rammohan hier pseudonym in einer Schrift der *Baptist Mission Press* ausführt, ist eine gemeinsame Kritik, die auch die Kalkuttaer Baptisten um William Yates und William Adam genauso teilten. William Yates hielt nichts von dogmatischen Predigten, die die Zuhörer nicht verstehen konnten,[18] und wo Yates sich diplomatisch zurückhielt, gibt es bei Adam später eine Kritik der Serampore-Mission, die dem *Appeal* in nichts nachsteht.[19] Was man aus einer Sicht als Angriff Rammohans auf die Missionare lesen kann, ist aus einem anderen Blickwinkel auch verstehbar als innerbaptistischer Konflikt um die rechte Missionsstrategie.

6. Die Wundergeschichten und die dogmatischen Passagen (§§34-35). Schon in §29 am Ende geht Rammohan Roy auf das Thema der Wundertaten Jesu ein. Er beginnt mit Joh 21,25, wo der Evangelist anführt, dass es noch viele andere Taten Jesu gebe, die er aber nicht berichten wolle, weil die Welt die Bücher nicht umfassen könne, die es dazu brauche. Rammohan schließt daraus, dass schon die Evangelisten nicht alle Wundertaten Jesu auflisten wollten, weil sie sie für weniger wichtig hielten im Gegensatz zu seinen Worten, die sie alle gesammelt hätten.

Der nächste Schritt in der Abwertung der Wundergeschichten erfolgt darin, dass

[17] Schöne Beispiele gibt Carey in seinen Briefen und Berichten, zit. bei E. Carey, 172f., 280f., 282f. Bei der Bewertung der Missionsmethoden muss allerdings berücksichtigt werden, dass die calvinistisch-baptistischen Missionare unter der Prämisse der Prädestination arbeiteten: Die von Gott Erwählten würden von ihm zur Gemeinde gezogen werden, wenn sie die Wahrheit hörten – an eine Überzeugung der Zuhörer durch menschengemachte Argumentation und Beweisführung, sodass sie aus eigener Anschauung eine Entscheidung treffen konnten, oder an eine stufenweise Heranführung zum christlichen Glauben war nicht gedacht.

[18] Vgl. seine Zweifel an der Vermittelbarkeit der Trinität, zit. bei Hoby, 167.

[19] In der Antwort an Henry Ware in Ware/Adam/Rammohan schreibt er ebd., 77-82 über dogmatische Predigten, ebd., 56-58 über Getaufte, die wieder in ihre Religionen zurückkehren und ebd., 20-23 über von den Missionaren als Prediger angestellte Konvertiten, .

Rammohan ausführt, dass Wunder wohl auf diejenigen wirken, die sie sehen – die Zeitgenossen und Augenzeugen Jesu. Mit ihnen unterstrich Jesus seine Autorität und die Echtheit seiner Lehre (Joh 10:25.37f.). Der bloße Bericht der geschehenen Wunder könne, zumal in Indien, nicht denselben Effekt haben:

> „In this country, the bare report of such miracles could have given no support to the weight of the doctrines; for as the Compiler has stated in his Introduction, miracles infinitely more wonderful are related of their gods and saints, on authorities that the Hindoos must deem superior to those of the Apostles“ (§29).

Er bringt den Ugusti-Vergleich, der so hart angegriffen worden ist, nicht noch einmal auf, aber stellt indirekt klar, dass nicht er selbst die Wunder Jesu mit den Wundern Ugustis vergleichen wollte, sondern dass die Hindus das tun würden. Dass Hindus die ntl. Wunder im Vergleich mit den spektakulären Taten aus ihren eigenen Legenden für unscheinbar hielten, ist tatsächlich aus zeitgenössischen Quellen bekannt.[20]

Dass Rammohan die Wundergeschichten des Neuen Testaments nicht angegriffen hat, sondern sogar später im *Second Appeal* schrieb, dass er ihre Authentizität nicht bezweifle (§155), hat Cromwell Crawford schwer enttäuscht. Er liest Rammohan stets im Spiegel des Frühwerks *Tuhfat-ul-Muwahhidin*, wo dieser die Möglichkeit von übernatürlichen Wundern abgestritten und sie unter die Gründe für Aberglauben und Unmoral gezählt hatte, und hält seine neueren Äußerungen für Diplomatie.[21] Die Wichtigkeit des *Tuhfat* kann man unterschiedlich bewerten.[22] Zumindest kann festgestellt werden, dass Rammohan ab 1820 an noch viel wichtigeren Punkten vom *Tuhfat* abweicht: In der sechzehn Jahre älteren Schrift hatte er sogar behauptet, dass Gott keine Propheten geschickt habe,[23] was im Kontext der Christentumsschriften überhaupt keinen Sinn mehr ergibt. Es besteht also kein Grund, daran zu zweifeln, dass Rammohan die Wunder Jesu zur Zeit des *Appeals* für echt gehalten hat.

[20] „Hindus did not doubt any of the New Testament miracles or the Old Testament prophecies – they were only surprised at the modesty of these compared with the miracles and prophecies of their own scriptures“, Potts, 208, mit Referenz auf W. H. Sleeman, *Rambles and Recollections of an Indian Official*, London 1844, ii, 51f.

[21] „Here, probably for diplomatic reasons, the rationalist philosopher seems to have backed down from his position in the *Tuhfat*“, Crawford, 24, ebenso 28. Er meint die entsprechenden Passagen in *Tuhfat*, Rammohan, *EW IV*, 945-952.

[22] Vgl. z. B. „As a document *Tohfat* has little, if any, intrinsic importance for the study of Rammohan's later religion. It certainly has not deserved the attention it has received“, Robertson, 30.

[23] Vgl. *Tuhfat*, Rammohan, *EW IV*, 953f.

In den §§34-35 nimmt er die Diskussion um weggelassene Stellen wieder auf und weist darauf hin, dass er *ausgewählt* habe. Das tue jeder andere auch, und es gebe viele Extrakte aus der Bibel, und auch jeder christliche Religionslehrer müsse schließlich Teile der Bibel auswählen, die er den Schülern geben wolle. Dabei müsse er aussuchen, was er für den jeweiligen Zweck für geeignet halte. Über jede solche Auswahl könne man diskutieren, aber dass ausgewählt werden könne, stehe außer Zweifel:

> „It is the continual practice of every Christian teacher to choose from the whole Scriptures such text as he deems most important, for the purposes of illustrating them, and impressing them on the minds of his hearers. Nor will those teachers, if questioned as to their object in such selections, hesitate to assign as their motive the very reason adopted by the Compiler as his – the superior importance of the parts so selected“ (§34).

Er habe bei seiner Auswahl darauf geachtet, in der multireligiösen Gesellschaft Indiens diejenigen Stellen auszuwählen, mit denen er am ehesten Eingang bei Muslimen und Hindus finden könne. Deshalb seien große Teile des JohEv nicht aufgenommen worden. Johannes sei ein gutes Beispiel für schwierig zu verstehende Stellen, die unter unkundigen Leuten eher Ärger und Streit verursachten:

> „It is from this source, that the most difficult to be comprehended of the dogmas of the Christian religion have been principally drawn; and on the foundation of passages of that writer, the interpretation of which is still a matter of keen discussion amongst the most learned and most pious scholars in Christendom, is erected the mysterious doctrine of three Gods in one Godhead, the origin of Mohummudanism, and the stumbling-block to the conversion of the more enlightenend amongst the Hindoos“ (§32).
>
> „What benefit or peace of mind can we bestow upon a Moosulman, who is an entire stranger to the Christian world, by communicating to him without preparatory instruction all the peculiar dogmas of Christianity; such as those contained in verse 1st, chap. 1st of *St. John*: ‚In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God‘? Would they not find themselves at a loss to reconcile this dogma to their unprepared understandings, viz. A is B and A is also with B?“ (§35).[24]

[24] Deocar Schmid formulierte gerne logische Schlüsse wie mathematische Formeln mit „A“ und „B“, z. B. §13. Vielleicht soll diese Formulierung Rammohans eine ironische Referenz darauf sein.

Auch in diesen Sätzen wird der Boden für die kommende Diskussion um das Wesen der christlichen Botschaft bereitet. Bei der Zitation von Mk 12,28–34 (§26) hätte Rammohan schon in Bezug auf v. 29 auf den Monotheismus als Teil des höchsten Gebotes eingehen können, aber er hatte es nicht getan. In den Passagen §32 und §35 wird er offener. Die Dreieinigkeitslehre sei eine „geheimnisvolle Lehre von drei Göttern in einer Gottheit", und zumindest für den unvorbereiteten Verstand sei Joh 1,1 unlogisch. Dass er die Dreieinigkeitslehre als Widerspruch zum Monotheismus begriff, war in seinen Diskussionen mit Bischof Middleton schon erkennbar und in seiner Hinorientierung zu antitrinitarischen Auslegungen der Bibel.

Auf das Verständnis der Muslime zielt er besonders ab und behauptet, die Dreieinigkeitslehre sei der Ursprung des Islam. Möglicherweise meint er damit, dass diese Lehre als Hauptunterschied eine Vereinigung von Christentum und Islam schon immer verhindert habe. Die Ablehnung der Dreieinigkeit und seine Erfahrungen mit den Christen hat Rammohan sicherlich mit seinen muslimischen Kontaktpersonen in Kalkutta diskutiert und reflektiert.[25]

Außer der Frage der Verständlichkeit zieht Rammohan noch ein weiteres Argument gegen die unkommentierte Vermittlung dogmatischer Lehren heran. Die Dogmatik habe in der Geschichte der christlichen Kirchen zu Angriffen auf die christliche Lehre, Streit, und Blutvergießen auch unter Christen geführt:

> „It is on account of these passages being such as were the ordinary foundation of the arguments of the opponents of Christianity, or the sources of the interminable controversies that have let to heart-burnings and even bloodshed amongst Christians, that they were not included in his selection; and they were omitted the more readily, as he considered them not essential to religion" (§37).

Der These Schmids, dass gerade die historischen und dogmatischen Passagen Frieden und Glück brächten (freilich auf das Individuum vor Gott gerechnet, §9) stellt Rammohan somit die Streite und Debatten in Vergangenheit und Gegenwart um ebenjene Passagen entgegen (auf den religiösen Frieden in der Gesellschaft gerechnet).

7. Gegen den Vorwurf der Inkonsequenz (§§36-37): Das Verhältnis von „Ethik" und „Dogmatik". Schmid hatte Rammohan Inkonsequenz vorgeworfen,

[25] Zu der Frage, ob der Jesus der *Precepts* ein muslimischer Jesus sein könnte, siehe den Exkurs unten S. 341.

denn dieser habe zwar angekündigt, nur ethische Passagen aufzunehmen, aber trotzdem sei Dogmatik in den *Precepts* zu finden:

> „It is true, the author has introduced several passages of a dogmatical nature also into his compilation, it is, however, evident, that he has done so, not from principle, but from a happy inconsistency“ (§15).

Rammohan versucht nun, sein Verständnis von Ethik und Dogmatik noch einmal neu zu erklären. Für ihn gehören die Pflichten des Menschen gegenüber Gott, seinem Nächsten und sich selbst zusammen *(„duties to God, to themselves, and to society“,* §36, zit. nach §2). Es war nie seine Absicht gewesen, nur eine zwischenmenschliche oder gesellschaftliche Ethik aus dem NT herauszupflücken. Freilich hatte er dargestellt, dass der Mensch das Wesen Gottes nur begrenzt wahrnehmen könne (§1), aber das heißt nicht, dass Jesus nur als moralischer Weisheitslehrer für den zwischenmenschlichen Bereich dargestellt werden sollte.[26]

Dass die Gebote Jesu uns etwas über das Wesen Gottes zeigen könnten, hatte Schmid für vollkommen unlogisch gehalten (§12). Er hatte nicht begriffen, dass Rammohan einen weiteren Moralbegriff vertrat und auch vom Wesen Gottes eine andere Vorstellung hatte. Im lutherischen Denksystem nach Schmid kann das Gesetz uns keinen rechten Begriff von Gott geben, denn es zeigt uns nur den zornigen Gott – der barmherzige Gott ist im Evangelium zu suchen.[27] Rammohan macht diesen Unterschied nicht. Für ihn gehören die Worte Jesu zusammen, und auch die Gebote können uns einen wahren Begriff von Gott geben. Er sah einen Zusammenhang zwischen der Exzellenz und der Vollkommenheit des Moralgesetzes und dem Wesen Gottes.[28]

Rammohan bleibt also dabei, dass die *Precepts* ein „Kodex der Religion und Moral“ *(„code of religion and morality“,* §36, zit. nach §2) seien und beides, sowohl Gotteslehre als auch Ethik umfassten, auch wenn er bestimmte dogmatisch geprägte Texte aufgrund ihrer Kompliziertheit nicht aufgenommen habe. In der

[26] Rammohan Roy hatte in anderem Zusammenhang festgestellt, dass nach seiner Beobachtung Christen unter „Werken“ moralisches zwischenmenschliches Verhalten im Gegensatz zu „Glaube“ meinten, während Hindus religiös verdienstvolle Handlungen darunter fassten, von denen er einige als unmoralisch begriff, vgl. Rammohan, *Second Defence*, 106.

[27] Luther unterschied zwischen dem einen Wort Gottes in seiner Funktion als Gnadenwort und als anfechtendes Wort. Wer das Gnadenwort nicht begreifen kann, weil er von Gott getrennt ist, erfährt nur die Anfechtung und die Verzweiflung, vgl. Beintker, 109-112. Schmid bietet von diesem Zusammenhang eine eher grobe Version, indem er die Texte in „gesetzliche“ und „dogmatische“ aufteilt.

[28] Z. B. hier: „The Vedant […] constantly ascribes to God the perfection of those moral attributes which are considered among the human species excellent and sublime“, §38.

Rezeptionsgeschichte der *Precepts* wurde immer wieder die Behauptung aufgestellt, Rammohan habe nur einen moralischen Jesus verkündet. Das war nicht sein Anspruch und sein Vorhaben.

8. Die Behauptung Schmids, es gebe viele Atheisten (§38). Schmid hatte in einer Seitenstrecke seiner Argumentation behauptet, dass der Glaube an Gott nicht allgemein verbreitet sei, dass es im Gegenteil viele Ungläubige gebe: Hindu-Polytheisten, freidenkerische Aufklärer und Advaita-Vedānta-Anhänger (§7-8). Diese Behauptungen konnten Rammohan keine Ruhe lassen, weil damit sein eigenes Bekenntnis Advaita Vedānta angegriffen wurde.

Die Behauptung, dass Polytheisten nicht an Gott glaubten, hält Rammohan für schlichten Unsinn: Die Annahme, dass es viele Götter gebe, könne nicht bedeuten, dass man die Gottheit leugnet – es leugne auch niemand die Existenz der Menschheit, weil er an die Existenz von menschlichen Individuen glaubt. Sowieso gingen auch die Polytheisten von einer Götterhierarchie mit einer übergeordneten Gottheit aus.

Auch unter denen, die die Offenbarung leugnen, gebe es praktisch keine Atheisten. Rammohan habe viele getroffen, und auch wenn sie ganz andere Vorstellungen von Gott hätten als Schmid und Marshman, seien sie doch keine Gottesleugner. Atheismus ist Rammohan Roy immer fremd geblieben, und hier hörte auch seine Toleranz auf. Dass jemand die Existenz Gottes überhaupt bestritt, war ihm ein Ding der Unmöglichkeit und grenzte an Unmenschlichkeit.[29] Zur Zeit des *Appeals* konnte er sich nur vorstellen, dass jemand vielleicht in depressiver Lebensphase Zweifel an Gott äußern könne (*„some unhappy freethinkers, who have professed doubts“*, §38).

Die Behauptung Schmids, Advaita Vedānta sei verhüllter Atheismus, lässt Rammohan schließlich zur Hochform auflaufen. Schmid hatte eine alte Frage der indischen Religionsphilosophie aufgerufen:

> „The very system of the Vedanta, which is followed by a considerable number of the bestinformed Hindoos, is, I am convinced, nothing better than a specious system of refined and disguised Atheism; for a God without moral attributes, such as the Vedanta philosophers teach, is but a nominal, not a real God“ (§8).

[29] Später einmal wurde ihm berichtet, dass ein Bekannter zum Atheisten geworden sei – er kommentierte dazu nur, dass dieser dann wohl auch bald zum Tier werden würde, vgl. Sen, 82.

Damit griff er wissentlich Rammohans Auslegung der Upaniṣaden erneut an. Der Vedānta kennt keinen persönlichen Gott, sondern nur einen abstrakten pantheistischen Begriff, so die Behauptung.

Rammohan antwortet darauf ausführlich mit einer Reflexion seines Gottesbegriffes: Wenn Schmid meint, der Gott des Vedānta habe keine Moraleigenschaften, dann ist er in seinem christlichen Vorurteil gefangen. Die jüdischen, christlichen und vedāntischen Schriften beschreiben gemeinsam Gott als Perfektion aller moralischen Eigenschaften. Als Belege zitiert Rammohan aus seinen eigenen Upaniṣaden-Übersetzungen vier Stücke, die Gott als allwissend, allregierend, als Herr über die Himmelsgötter, als reinen Geist, perfekt und ursprungslos beschreiben. Hier das letzte Stück aus dem Īśa Upaniṣad 8:

> „He overspreads all creatures, is merely spirit without the form, neither of a minute body or of an extended one, which is liable to impression or organization. He is pure, perfect, omniscient, the Ruler of the intellect, omnipresent, and the self-existent. He has from eternity been assigning to all creatures their respective purposes" (§38).[30]

Gleichzeitig wissen die Upaniṣaden auch, dass Gott nicht mit menschlichem Verstand begriffen und menschlichen Worten beschrieben werden kann (Kena Upaniṣad 1,3):

> „Hence no vision can approach him, no language can describe him, no intellectual power can compass or determine him: we know nothing how the Supreme Being should be explained" (§38).[31]

Um zu beweisen, dass die Bibel denselben Begriff eines unbeschreibbaren Gottes hat, zitiert Rammohan im Anschluss Hi 36,26 und 37,23 aus der Rede Elihus sachgerecht. Elihu beschreibt in seiner Mahnrede an Hiob Gott als den unbegreiflichen und allmächtigen Schöpfer und Lenker der Welt, der dem Menschen weit überlegen ist und von ihm nicht begriffen werden kann. Die Rede Elihus passt damit sehr genau in Rammohans Theologie.[32]

Im Vergleich dazu sind die anthropomorphen Beschreibungen Gottes sowohl in den Upaniṣaden als auch in der Bibel metaphorisch gemeint – in beiden Schriftenkorpora gibt es solche Formulierungen, die dem einfachen Menschen helfen sollen, sich Gott vorzustellen. Belege sind Moonduk 2,1.4, Gen 1,27, Mt 18,10:

[30] Rammohan, *Ishopanishad*, 76.

[31] Rammohan, *Cena*, 39.

[32] Elihu ist derjenige von den Freunden Hiobs, der am Ende nicht für seine Ansichten getadelt wird, deshalb bleiben seine Ansichten im Gesamtkontext des Buches am Ende stehen, vgl. Knauf/Guillaume, 564.

> „It also represents God sometimes in a manner familiar to the understanding of the vulgar. Moonduck ch. vii. sect. 1: ‚Heaven is his head, and the sun and moon are his eyes; space is his ears,'[33] &c. But such declarations are not peculiar to the Vedant doctrines, as these are found frequently in the Sacred Scriptures. […] The Scriptures also represent God in the same familiar and figurative manner as is found in the Vedant. God is affirmed to have made man in his own image, after his own likeness. The angels always behold God's face in heaven. In the Old Testament, as well as in the New, God is represented as repenting of his works, as being moved with anger, vexation, grief, joy, love, and hate: as moving from place to place, having arms, with hands and fingers; a head, with face, mouth, tongue, eyes, nose, ears; a heart, bowels, back, thighs, legs, as seeing, being seen, speaking, and hearing, slumbering, waking, &c. No one capable of sound reasoning can for a moment imagine that these or any other descriptions of God are intended to convey literal notions of the unsearchable, incomprehensive Being" (§38).

Man beachte, dass Rammohan hier nicht nur äußerliche Anthropomorphismen (Hände, Füße, Augen usw.) aufführt, sondern auch emotionale: Weder der vedāntische noch der biblische Gott können als liebend, zornig, hassend usw. im wörtlichen menschlichen Sinne beschrieben werden.

Es wurde bereits gezeigt, wie Rammohan Roy den eigenschaftslosen Brahman im Sinne eines persönlichen Schöpfergottes auslegte und sich darin von der klassischen und späteren Auslegung unterschied.[34] Schmid hat diese Auslegung schon damals kritisiert und aus seiner eigenen Anschauung der Upaniṣaden für nicht sachgerecht gehalten. In der laufenden Diskussion mit Schmid konnte Rammohan auf den Vorwurf des Atheismus sehr klar antworten: Er war Vertreter des Advaita Vedānta und gewiss kein Atheist.

Zusammenfassung und Relevanz

Rammohan Roy gab in seinem *Appeal* an, dass ihn nicht Feindschaft gegenüber den Missionaren zur Veröffentlichung der *Precepts* getrieben habe, sondern dass er ihnen eher helfen wollte, weil sie so wenig vorankämen mit der Verbreitung ihrer Botschaft:

---

[33] Rammohan, *Moonduk*, 26.

[34] Siehe oben S. 83.

> „Humble as he is [d. i. Rammohan Roy], he has therefore adopted those measures which he thought most judicious to spread the truth in an acceptable manner; but I am sorry to observe, that he has unfortunately and unexpectedly met with opposition from those whom he considered the last persons likely to oppose him on this subject," (§32).

Damit einher ging eine vernichtende Kritik ihrer Arbeitsweise. Rammohan hatte mit seinen früheren Veröffentlichungen zum Hinduismus darauf hingearbeitet, die Gesellschaft zum echten Monotheismus hin zu führen, wie er seiner Meinung nach sowohl in der Bibel als auch in den Upaniṣaden zu finden war. Dieser Monotheismus würde den Hinduismus und die hinduistische Gesellschaft reformieren. In Jesus sah er denjenigen, der den Monotheismus mit der Liebe zu Gott und zum Menschen in seinen Geboten verbunden hatte. Die ihm bekannten Kirchenmänner konzentrierten sich jedoch auf Jesu metaphysisches Wesen, seine Gottheit usw. – alles Dinge, die man eigentlich nicht erkennen und ergründen konnte. Am 5. September 1820 schrieb er an Valentine Blacker:

> „Representing the medium course in Christian dogmas, I never have attempted to oppose it. I regret only that the followers of Jesus, in general, should have paid much greater attention to inquiries after his nature than to the observance of his commandments."[35]

Dieses Urteil wird sich in der Formulierung noch verschärfen, ist aber inhaltlich 1820 schon präsent. 1822 schrieb Rammohan an Jared Sparks:

> „I admire the zeal of the missionaries sent to this country, but disapprove of the means they have adopted. In the performance of their duty they always begin with such obscure doctrines as are calculated to incite ridicule instead of respect towards the religion they promulgate."[36]

Der Eindruck, den die Missionare ihm – und anscheinend auch anderen InderInnen – vermittelten, war der, dass ein Bekenntnis im Sinne der Herr-Herr-Sager (Mt 7,21–26), d. h. ein Anerkennen der dogmatischen Sätze ihrer Verkündigung genug sei, um ein Christ zu sein. Für Rammohan war dies ein Wechsel des äußeren Rituals, aber nicht eine wirksame Veränderung des Lebens. Eine wirksame Veränderung des Lebens fand er in der christlichen Botschaft an anderer Stelle, und zwar in den Geboten Jesu, wie er sie verkündet hatte und wie sie überliefert waren.

[35] Zit. nach Biswas, 54.
[36] Zit. nach ebd., 66f.

Damit beginnt Rammohan im indisch-kolonialen Kontext von 1820 eine Diskussion, die im Neuen Testament bereits in ihren verschiedenen Positionen ausformuliert ist. Sein Verständnis von Christsein und von Christus ist deutlich matthäisch geprägt.

Für die Missionare ergab sich noch ein missionstheologisches Problem in Rammohans Position. Rammohan hatte in den *Precepts* die Botschaft Jesu aus dem Evangelien extrahiert und dieses Vorgehen im *Appeal* noch einmal klar erklärt und verteidigt. Damit stand ein dogmatisch ungebundener Jesus im Raum, dessen Botschaft auch im Hinduismus wirksam werden konnte, wenn sich die Hindus nur zu ihrem ureigenen Monotheismus bekehren wollten. Die Hindus sollten damit den Geboten Jesu folgen und konnten sich also als Anhänger Jesu echte Christen nennen (im Sinne von Variante 3 der *Precepts*-Einleitung). Im Erfolgsfall wäre ein jesuanisch inspirierter monotheistischer Hinduismus entstanden.

Aus Sicht der baptistischen Missionare würde Rammohans Reformprojekt die echte Bekehrung zu Christus blockieren: Genau wie die Anglikaner, die in der falschen Kirche verharrten, würden die jesuanisch-monotheistischen Hindus auf die Bekehrungsversuche der Baptisten antworten: wir sind schon Christen.

Wie steht es überhaupt mit der Zielgruppe der *Precepts*? Im Vordergrund steht in Rammohans Erklärungen zumeist die polytheistische Hindu-Gesellschaft, und in diesem Zusammenhang wurden die *Precepts* für gewöhnlich verstanden: als Moralbuch für die Hindus.[37] Im *Appeal* weist er deutlich darauf hin, dass er die Gebote Jesu auch für Muslime in dieser Weise zusammengestellt hat. Aber es kommt noch eine dritte Zielgruppe vor: die genannten „Freidenker und Anti-Christen, von denen dieser Teil der Welt leider voll ist“ *(„free-thinkers and anti-christians, with which this part of the world is unfortunately filled“*, §23). Damit treten auch Europäer in den Fokus, die, von Aufklärung und französischer Revolution geprägt, auf die Bibel und die christliche Lehre herabblicken, und zu denen die Missionare ebenfalls kaum Zugang fanden.

Rammohan legt im *Appeal* scheinbar aus dem Nichts eine eigene Auslegung der Evangelien und des jesuanischen Verständnisses von Ethik, Gesetz und Heil vor. Lassen sich seine Quellen auf irgendeine Weise festmachen, außer mit der Aussage, dass er sich schon seit einigen Jahren im unitarischen Dunstkreis bewegte? Er selbst gibt keinerlei Quellen seiner Reflexion an.

[37] Vgl. z. B. Samartha, 26f.: „Here he found the resources to undergird the social concern he felt for the Hindu society“.

Seine Argumentation im *Appeal* nutzt fast ausschließlich Stellen, die er in die *Precepts* aufgenommen hat. Das kommt daher, dass er die Richtigkeit seiner Auswahl darstellen will. Nur manchmal greift er über die *Precepts* hinaus, wenn er Verse aus Johannes oder alttestamentliche Stellen benutzt. Auffällig ist, dass er zur Erläuterung seiner Ansicht, dass Buße und Umkehr der richtige Weg zur Versöhnung mit Gott seien, Ez 18,30 zitiert (§28): „Kehrt um und wendet euch ab von all euren Vergehen, dann werden sie euch nicht Anstoß zur Verschuldung!“ Jemand, der begonnen hat, sich selbsttätig mit der Bibel zu beschäftigen und sich durch die Evangelien gearbeitet hat, kommt wahrscheinlich nicht von selbst auf den Gedanken, Ezechiel zu lesen, um einen Aufruf zur Buße aus dem 18. Kapitel auszuwählen.

Bei aller Vorsicht mit solchen Argumenten: Der klassische Vordenker der Unitarier, Joseph Priestley, hat in seinem Werk *An Appeal to the Serious and Candid Professors of Christianity* ebenfalls aus Ez 18 zitiert, und zwar gleich am Anfang, im ersten Abschnitt unter der Überschrift *Of the Use of Reason in Matters of Religion* als erste Bibelstelle des Werkes überhaupt, auf Seite 3. Da bringt er Ez 18,29 als Argument für Gottes Appell an die menschliche Vernunft (ein Vers davor), und auf Seite 10 zitiert er Ez 18,4. Dazwischen zweimal Ez 33,11. Dieses Werk war 1784 erschienen und kursierte in mehreren Nachdrucken.[38] Wenn Rammohan es jemals in der Hand hatte, wird der Abschnitt „über den Gebrauch der Vernunft in der Religion“ mit den zugehörigen Bibelstellen sein besonderes Interesse geweckt haben.

Als Zwischenergebnis sei zusätzlich festgehalten, dass Rammohan Roy aus dem Alten und Neuen Testament gleichrangig zitiert und gerade im Hiobbuch ein Gottesverständnis findet, das er fließend mit seiner Rekonstruktion des Brahman-Bildes aus den Upaniṣaden verknüpfen kann.

3.3.2. Marshmans Rezensionen im Mai und September

Joshua Marshman übernahm die Aufgabe, auf Rammohan Roy zu antworten. Sein Kollege Deocar Schmid zog sich aus der Diskussion zurück und veröffentlichte nichts weiter mehr zu dem Thema unter seinem Namen.[39] Vielleicht gab es eine

[38] Quelle ist hier der Sammelband mit zwei weiteren Traktaten von 1791.

[39] Allerdings veröffentlichte er 1820 das Buch *A Summary of the Holy Scripture, or a Complete Body of Divinity, Historical, Doctrinal and Practical, Composed in the Words of Scripture*. Anscheinend war das Werk, inspiriert von den *Precepts*, eine rechtgläubige Darstellung christlicher Dogmatik aus einer reinen Zusammenstellung von Schriftstellen. William Adams hat ihn dafür kritisiert, dass er in der bengalischen Version seine Anmerkungen nicht markiert habe, sodass sie wie Bibeltext wirkten, vgl. bei Majumdar, 61.

Absprache zwischen den beiden: Da Marshman schon in seiner Anmerkung vom Februar eine ausführliche Rezension der *Precepts* aus seiner Feder versprochen hatte (§21), blieb er bei diesem Vorsatz und übernahm auf diese Weise die Verteidigung des Glaubens.

Marshman war bisher als Schulmeister, Organisator, Prediger, Zeitschriftenherausgeber, Kommentator des Zeitgeschehens und eifriger Straßenmissionar bekannt. Theologische Fachaufsätze, und das auch noch in einer Kontroverse, waren etwas Neues für ihn. In einem Brief, den er während des Schlagabtausches mit Rammohan Roy schrieb, merkte er an:

> „These are the only articles on divinity I have ever written, and some may be apt to think me, from the ‚Friend of India,' more of a politician than a divine; yet the study of divinity is my highest delight."[40]

In der Tat blieb Marshman neben William Yates der einzige Geistliche in Kalkutta, der die Kontroverse fortführte und Rammohans Theologie auch weiterhin kritisch bestritt und mit größeren Schriften kommentierte. Zum Vergleich: ein hoher anglikanischer Theologe wie Bischof Middleton schrieb zwar 1822, dass es eigentlich seine Pflicht sei, ebenfalls zur Feder zur greifen und den rechten christlichen Glauben zu verteidigen, aber räsonierte dann gleich über die fehlende Zeit, die horrenden Druckkosten und die abschreckende Perspektive, das Buch vielleicht gar kostenfrei verteilen zu müssen.[41] Aus heutiger Perspektive kann Schouten anmerken, dass Rammohan Roy einen besseren Gegner verdient hätte[42] – aber man muss wohl nüchtern urteilen, dass sich außer ihm keiner in den Ring traute.[43]

Plattform für die Kontroverse von Marshmans Seite war der *Friend of India*, die eigene Zeitschrift, als deren Herausgeber er im *Appeal* auch angesprochen worden war. Der *Friend of India* war bisher als Monatsblatt erschienen, und für Mai 1820 war der Beginn einer zweiten, parallelen Quartalszeitschrift geplant. Die neue Zeitschrift sollte Platz bieten für größere Aufsätze und ausführliche Buchrezensionen. Marshman hatte die Rezension der *Precepts* für diese erste Mai-Ausgabe der *Quarterly Series* versprochen, aber sie erschien erst im September 1820 mit einer

[40] Zit. nach JC Marshman, *Life II*, 239.

[41] Vgl. Le Bas, *Vol. II*, 223f.

[42] „Rammohan Roy deserved a better opponent", Schouten, 25.

[43] Collet beschreibt den Zustand der bengalischen Christenheit unverblümt: „At this time (1820) Christianity was very imperfectly represented in Bengal. Henry Martyn was dead, and Reginald Heber had not yet arrived." Dann geht sie mögliche Kandidaten für die Kontroverse mit Rammohan Roy durch und landet bei Marshman, „a successful and earnest school-master and a most valuable colleague to the enthusiastic but unpractical Carey", Collet, 112f.

Entschuldigung, dass viele Umstände für die Verspätung verantwortlich seien.[44] Einer dieser Umstände ist gewiss Marshmans Rezension, deren Ausarbeitung länger dauerte als geplant, weil er im April vom *Appeal* überrascht wurde und auch darauf eingehen wollte.

So kommt es, dass Marshman nach dem *Appeal* zwei Texte veröffentlichte. Im Mai 1820, in der Monatsausgabe des *Friend of India*, geht er auf einige Aspekte des *Appeals* ein, die ihm unter den Nägeln brannten: Der erste ist der Vorwurf Rammohan Roys, Marshman habe ihn mit dem Begriff „Heide" unchristlich und unzivilisiert beleidigt. Der zweite ist der Angriff Rammohans auf die Missionsstrategien und die durch die Missionare getauften indischen Christen in Serampore. Theologische Aspekte erwähnt er nur kurz. In diesen *Remarks on certain Observations* geht es eher um persönliche Angriffe und Zurückweisung solcher Angriffe. Es ist anzunehmen, dass er darauf schnell reagieren wollte, um dann nach dieser emotionalen Aufräumarbeit im September zur theologischen Sache zu kommen.

Der Septemberartikel ist theologisch streitbar aber sachlich, und Marshman bemüht sich, auf Rammohans Argumentation einzugehen, soweit es ihm möglich ist.

Der Mai-Artikel: Der intelligente Heide und der Weberssohn

Marshman stellt zu Beginn seines Artikels (§41-43) klar, dass er den Begriff „Heide" nicht als persönlichen Angriff gemeint habe. Er führt aus, dass es normal sei, die Hindus auch als „Heiden" zu bezeichnen, und dass auch große englische Theologen das so hielten – und die Beiwörter „intelligent" und „unvoreingenommen", die er benutzt habe, könnten doch zeigen, dass es keine Beleidigung sein sollte. Einen Christen habe er den Herausgeber der *Precepts* nicht nennen können, weil er selbst zu derjenigen Gruppe der Christen gehöre, die zum Christentum die Anerkenntnis der christlichen Dogmen als Bedingung voraussetzten.

Dies ist ihm als Entschuldigung wohl abzunehmen. Marshman steckte beim Schreiben gedanklich in einer europäischen Debatte und rechnete wohl nicht damit, dass er eine solche Replik erfahren würde. Es ist überhaupt fraglich, ob die Missionare mit einer öffentlichen publizistischen Gegenwehr von Seiten Rammohan Roys gerechnet hatten. Dass Marshman den Begriff „Heide" in diesem Zusammenhang ganz arglos gebraucht hatte, ist symptomatisch für die Gedankenwelt vieler Europäer, die es gewohnt waren, die Welt selbstverständlich in „Christen" und „Heiden" einzuteilen, ohne sich bewusst zu machen, dass das Wort „Heide" für die so Bezeichneten durchaus einen abfälligen Klang hatte.

[44] „Many circumstances however have concurred to delay the appearance of it till the present month", *FI MS 1820*, ii.

Auf jeden Fall benutzt Marshman an der nächsten angebrachten Stelle statt dem „intelligenten Heiden“ den Ausdruck „ein wohlinformierter Hindu“ *(„a well informed Hindu“,* §58). In späteren Rezensionen nennt er Rammohan konsequent-neutral „unser Autor“ *(„our author“)* Der „Heide“ fällt in Zukunft unter den Tisch.

Nach einer generell reflektierenden Überleitung (§44-45) geht Marshman auf Rammohans Angriff auf die Strategie der Missionare ein. Dass dieser Angriff ihn persönlich getroffen hat, kann man an seiner stückweise kleinlichen Argumentation sehen: Auf die Bemerkung Rammohans, die Missionare hätten „zahllose“ Bibeln unter das Volk gestreut, antwortet Marshman mit der Replik, dass die Zahl sehr wohl angegeben werden könne (§46).

In §§49-55 wendet sich Marshman dem Thema der Mission zu. Er konnte unmöglich den Angriff Rammohan Roys stehen lassen, kein einziger Ehrenmann unter Hindus und Muslimen habe sich zum Christentum dauerhaft bekehrt, außer aus finanziellen Nöten.[45] Marshman wirft ihm vor, dass diese Aussage reine Unterstellung sei, und auch die Behauptung, dass alle Christen von den Missionaren angestellt und durchgefüttert würden,[46] sei vollkommen unbelegbar. Empört legt er auseinander, dass man kaum zur Arbeit angestellt sein könne und gleichzeitig durchgefüttert werde (§51), dass dreizehn ehrenhafte Angehörige der beiden oberen Kasten momentan in Serampore angestellt seien (§54), von insgesamt 53 Angestellten in Serampore, und 15 Mitarbeitern in anderen Landesteilen (§55). Diese Zahlen hätte man dem „Freund der Wahrheit“ jederzeit zur Verfügung stellen können, aber er habe ja nicht danach gefragt.

Hier schlägt Marshmans Ärger und seine Liebe zur buchhalterischen Genauigkeit durch, aber noch etwas anderes: Er betont:

> „Yet we have seen men of this rank in Hindoo society forsake the houses of their rich relatives in Calcutta where they lived in ease and idleness, come to Serampore, and professing to believe the dogmas in question, submit year after year to a regular course of labor, proving themselves the most upright among all our native servants, and steadily resisting all solicitations from their wealthy relatives to return to a life of idleness and ease“ (§53).

In seinem kurzen Text kommt das Wort „Arbeit“ („labor“ und „labour“) zwölfmal vor, fünfmal im Kontext mit Stetigkeit (z. B. „constant labor“) und dreimal im

[45] „I am not aware that we can find a single respectable Moosulman or Hindoo, who was not in want of the common comforts of life, once glorified with the truth of Christianity, constantly adhering to it“, Appeal, §31.

[46] „As we find nearly all of them are employed or fed by their spiritual teachers [...]“, §31.

Kontext mit Ehrlichkeit (z. B. „honest labor"). Hier spricht Marshman in der Rolle des Weberssohns, der mit ehrlicher Handarbeit aufgewachsen ist und aus seiner Familie nichts anderes kennt, als dass man seinen Lebensunterhalt selbst verdienen muss, und er widerspricht dem reichen Brahmanen, der von den Zinsen seiner Güter lebt und zwischen all seinem Müßiggang die Zeit findet, zu seiner Zerstreuung philosophische Schriften zu verfassen. Die Botschaft ist: Rammohan Roy hat kein Recht, die Menschen zu verhöhnen, die ihre hohe Kastenstellung aufgeben, um sich in Serampore in der Druckerei die Hände schmutzig zu machen.

An kaum einer Stelle in der Debatte ist so deutlich erkennbar, dass Marshman und Rammohan nicht nur religiös-theologisch, sondern auch im Selbstverständnis ihrer sozialen Herkunft geschieden waren.

Als einzige theologische Aussage formuliert Marshman kurz und prägnant die dogmatisch orthodoxe Antwort auf die beiden Fragen, die Schmid im Februar in den Raum gestellt (§9) hatte:

> „The leading doctrines of the New Testament, […] may be summed up in the two following positions, that God views all sin so abominable that the death of Jesus Christ alone can expiate its guilt; and that the human heart is so corrupt that it must be renewed by the Divine Spirit before a man can enter heaven. These two doctrines, with those connected with them, are the leading dogmas they have attempted to teach the heathen. But we may ask him, Without these two dogmas what is the gospel?" (§47).

Ohne diese beiden Leitdogmen sei die Predigt der Missionare und ihre Botschaft wertlos.

Der September-Artikel: Marshman lässt sich auf Rammohans Hermeneutik ein

Für den September hat Marshman einen großen Artikel vorbereitet, der äußerlich als Rezension der Einleitung der *Precepts* daherkommt, aber eigentlich eine theologische Abhandlung ist mit dem Ziel, Rammohan und seine etwaigen LeserInnen von einem besseren Verständnis des Neuen Testaments zu überzeugen.

Nach der nun schon mehrmals geäußerten Klage über die enttäuschten Hoffnungen der Missionare und die aus ihrer Sicht unsachgemäße Abwertung wichtiger Textteile durch den Herausgeber der *Precepts* (§§58-61) beginnt Marshman mit einer bemerkenswerten hermeneutischen Reflexion und stellt den Plan seines Aufsatzes vor: Die einfachste Möglichkeit, die Wahrheit der Lehren des Christentums zu

beweisen, wäre, die Schriften der Apostel zu benutzen. Er denkt dabei vornehmlich an die paulinische Theologie (inklusive Hebräerbrief), die ihm die Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre, auf die er abzielt, am leichtesten liefern könnte. Aber da Rammohan die Apostel nicht als sichere Quelle ansieht, verzichtet Marshman auf Apostelschriften und will für seine Argumentation allein die Evangelien benutzen:

> „Uncertain as we are whether the Compiler reposes equal confidence in the doctrines of the Apostles as in those taught by Christ himself, we shall confine ourselves to those furnished by the Authors of the Gospels alone" (§62).

Dann nimmt er Rammohan Roy beim Wort und stellt zwei weitere Voraussetzungen auf:

- Wenn Jesu Gebote an die Menschheit ein Weg zu Glück und Frieden sein sollen, dann muss Jesus genaue Kenntnis des Schöpfers und der Menschen haben – sonst könnte er einen solchen Weg nicht weisen.
- Wenn wir aus den Evangelien die Gebote Jesu zuverlässig ziehen wollen, müssen wir uns darauf verlassen können, dass die Evangelisten eine korrekte und historisch zuverlässige Überlieferung bieten.

Vor allem der zweite Punkt ist hermeneutisch interessant: Er enthält die Erkenntnis, dass auf Jesus nur über das Zeugnis der Evangelisten (und damit der Urkirche) zugegriffen werden kann. Die Rekonstruktion eines „historischen Jesus" hängt damit immer davon ab, wie vertrauenswürdig die Überlieferung ist:

> „As Jesus wrote nothing himself, our having a single saying of his delivered as really spoken, depends on the veracity of the relators, and the accuracy of their information" (§63).

Damit hat Marshman die Pflöcke seiner anschließenden Reflexion eingeschlagen: Er nutzt vorzüglich die Worte Jesu, wie sie in den Evangelien überliefert sind. Weil die Richtigkeit dieser Überlieferung von der Zuverlässigkeit der Evangelisten abhängig ist, kann er auch andere Stücke der Evangelien benutzen. An zwei Stellen greift er in die Offenbarung und einmal in 1. Joh, weil sie vom selben Johannes stammen wie das Evangelium, und also auch zuverlässig sein müssen,[47] und er

[47] „We see no reason […] why John the Divine should not be as worthy of credit, as John the Evangelist", §70; „If we conclude these examples with the testimony of the aged John, […] we admit only the testimony of one of the Evangelists", §84. Die Identität der Verfasser des johanneischen Schrifttums wird bis heute diskutiert.

arbeitet mit dem vierten Gottesknechtslied (Jes 52,13–53,12), aber nur, weil es von Jesus in Lk 22,37 zitiert wird.[48]

Damit lässt sich Marshman auf Rammohan Roys Konzept ein: Der *Guide to Peace and Happiness* soll aus der zuverlässigen Jesus-Überlieferung aufgezeigt werden. Marshman will also allein jenes Fundament, das Rammohan als gültig anerkannt hat, benutzen, um seine christliche Lehre darauf zu errichten. Damit möchte er beweisen, dass man die Lehre *über* Jesus nicht von der Lehre Jesu abtrennen kann, um einen „richtigeren" Jesus zu finden.

Die anstößigen Lehren des Christentums, aus Jesu Worten bewiesen

Drei Lehren des Christentums leitet Marshman dann aus Jesu Worten und aus den Evangelien her: Die Göttlichkeit Christi, die Versöhnung durch Christus und die Verderbtheit des Menschen. Mit dem von Rammohan gebrauchten Wort „Dogma" fühlt er sich offensichtlich unwohl: er benutzt es nur in Anführungszeichen und schreibt lieber „Lehren" *(„doctrines"*, z. B. §75), gewiss, weil ihm „Dogmen" zu katholisch klingt. Diese Lehren des Christentums bezeichnet er selbst als „abstrus" (§64) und „anstößig" *(„obnoxious"*, §90), um zu zeigen, dass er keinen Wert darauf legt, sie der menschlichen Vernunft genehm zu machen. Der christliche Glaube ist nichts, was durch menschliche Gedankenleistung errungen werden kann.

a) Die Göttlichkeit Christi (§§64-74). Als erste dieser anstößigen Lehren stellt er die Göttlichkeit Christi in den Mittelpunkt. Er gleicht dafür angenommene exklusive göttliche Eigenschaften mit Jesus ab: Gott und Jesus sind gleichermaßen allgegenwärtig, allwissend, allmächtig, Weltenrichter und anbetungswürdig.

Dass Marshman den Beweis führen will, dass göttliche Kategorien auf Jesus anwendbar sind, erinnert an die Diskurse, die Baptisten auch schon in England mit den Unitariern geführt hatten.[49] Wie kommt Marshman darauf, dieses Thema hier in diesem Umfang auszuarbeiten? Ein Blick in den *Appeal* zeigt, dass Rammohan durch seine Darstellung des vedāntischen Gottesbildes wahrscheinlich der Stichwortgeber war: Er beschreibt den Einen Gott in Bibel und Upaniṣaden als allwissend, ewig, vollkommen, allgegenwärtig, aus sich selbst existierend und als Lenker des Geistes *(„Ruler of the intellect"*, §38). Marshman möchte wohl in diesem

[48] Manchmal fließt ihm die eine oder andere Formulierung aus Hebr oder aus dem AT in die Feder, aber das sind keine Zitate für seine Argumentation.

[49] Abraham Booth veröffentlichte 1777 unter dem Titel *A Treatise on the Deity of Christ* eine Übersetzung von Jacques Abbadies Streitschrift, vgl. Oliver, 51f. Die Stichworte Allmacht, Allwissenheit, vorausgesagter Heiland werden darin ganz ähnlich wie bei Marshman abgehandelt, nur mit teilweise anderen Belegstellen, vgl. Abbadie/Booth, 59-85.

von Rammohan ausdrücklich anerkannten Gottesbegriff das biblische Zeugnis über Jesus unterbringen, um den Hindu zu überzeugen.

Die Allgegenwart Jesu zieht Marshman aus Joh 3,13 und Mt 18,20 (§65). Joh 3,13 ist ihm deshalb wichtig, weil er betonen will, dass nicht nur der erhöhte, sondern auch der irdische Jesus göttliche Allgegenwart hatte:

> „Jesus tells Nicodemus, ‚No man hath ascended up to heaven but he that came down from heaven, even the Son of man who is *in* heaven?‘ But he was at that moment on the earth conversing with Nicodemus. What can this sentence mean then?“ (§65).[50]

Mt 18,20 ist die Ankündigung Jesu, er sei bei seinen Jüngern, wenn sich zwei oder drei in seinem Namen versammeln.[51]

Die Allwissenheit Jesu findet Marshman in vielerlei Versen und biblischen Zusammenhängen. Mt 11,27: Jesus hat umfassendes Wissen über den Vater (§66); Mt 11,28: Jesus hat umfassendes Wissen über den Menschen, sonst könnte er ihm keine Erquickung bieten (§66); dass Jesus von Gott die Aufgabe des Endgerichtes übertragen bekommen hat, ist ein Zeichen seiner Allwissenheit: Er muss alle Taten und Motive aller Menschen zu allen Zeiten kennen, um gerecht richten zu können (§69).

Die Allmacht Jesu findet Marshman in der Vollmacht Jesu, Sünden zu vergeben (Lk 5,18–26), die Toten aufzuerwecken (Joh 5,19–23) und in Jesu eigenen Aussagen, er habe umfassende Macht (Mt 28,16–20; Apk 1,8)

Marshman findet auch die Anbetung Jesu im Evangelium (§70-71). Obwohl im NT festgehalten werde, dass niemand außer Gott angebetet/verehrt *(„worship“)* werden solle (Offb 19,10; 22,9; Mt 4,8-11), gebe es dennoch Berichte, dass Jesus angebetet/verehrt wurde: von einem Blinden (Joh 9,35–38), einem Aussätzigen (Mt 8,2–4), von den Seeleuten nach der Sturmstillung (Mt 14,32–33) und von den Jüngern nach der Auferstehung (Mt 28,9–10; 28,16–20). Die King-James-Version übersetzt an diesen Stellen προσκυνέω stets mit „worship“,[52] das Wort bedeutet die kniende Verehrung vor Herrschern und Königen und vor Gott in der Anbetung, und in der Tat werden hier im Rahmen des NT erste Vorboten der späteren

[50] Dieser Vers wird eine Diskussion nach sich ziehen, die die folgenden Schriften begleitet. Eine Detailanalyse erfolgt ab S. 521.

[51] Sie wird bis heute allgemein als Aussage über die echte Präsenz des erhöhten Christus gelesen, und die Präsenz Jesu unter seinen Jüngern gilt als theologisches Spezifikum des Matthäusevangeliums, vgl. Schnelle, *Einleitung*, 275; Pokorný, 231; auch Luz beschreibt die besondere Theologie der „Geschichte Jesu als Geschichte von Gottes Mit-uns-Sein“ in der Gemeinde, Luz, 100.

[52] Luther1912 hat in Joh 9,38 und Mt 8,2 „anbeten“, sonst „niederfallen“.

Jesusverehrung gesetzt.[53]

In dieselbe Kategorie fällt die trinitarische Formel in Mt 28,19, mit deren Auslegung Marshman abschließt: Jesus stellt sich in eine Reihe mit dem Vater und dem Heiligen Geist, was ein normaler Mensch nie wagen könne, und das auch noch im Zusammenhang mit der Taufe, bei der die Täuflinge der Verehrung falscher Götter abschwören sollen:

> „Had Jesus been merely man, could any thing have been imagined more subversive of truth and righteousness, than for men to the end of time to associate him with God the Father in that solemn act by which they profess to renounce the worship of every false god? Does he not hereby annihilate all worship to God the Father, unless as equally shared by himself?“ (§73).

b) Die Versöhnung in Christus (§§75-84). Nach dieser Argumentation für die Göttlichkeit beginnt Marshman, die Versöhnungslehre aus den Evangelien zu beweisen, was ein schwierigeres Unterfangen ist. Exegetisch braucht er dafür als Grundlage zwei Plattformen: (1) die soeben bewiesene Göttlichkeit Christi und (2) eine fest gefügte alttestamentliche Versöhnungslehre vom Messias, auf die in den Evangelien verwiesen wird.

Wenn Christus Gott war, dann muss der Anlass seines Kommens ein besonderer gewesen sein. Marshman greift auf, dass Rammohan im *Appeal* öfters vom Heiland *(„Saviour“)* spricht und erklärt, dass ein Heiland mehr sein müsse als ein Ausleger und Wiederholer des mosaischen Gesetzes – das Doppelgebot der Liebe sei schließlich nicht Jesu Neuerung, sondern von Mose vermittelt:

> „If he be termed a Saviour merely because he instructed men, he has this honor in common with Moses, and Elijah, and John the Baptist; neither of whom however assumed the title of Saviour. Indeed if he be esteemed merely a Teacher, the greater degree of honor must be given to Moses, for it was in reality *his* law that he explained and established. As he taught nothing which is not virtually included in these two great commandments, ‚thou shalt love the Lord thy God with all thy heart and thy neighbour as thyself,‘ on which he himself declared the law and the prophets to hinge, it is evident that as to moral precepts he

[53] Lohmeyer zu Mt 28,17: „Das Wort meint die kniende Huldigung, welche Könige und Fürsten verlangen können, vielleicht schwingt hier schon das Moment der Anbetung mit“, Lohmeyer, *Matthäus*, 415, Anm. 2.

> really added nothing to the original law given by Moses, although he explained and illustrated it in the most luminous manner“ (§75).[54]

Die Sendung des Heilands und Gottessohnes und damit das Erscheinen Gottes auf Erden hat nur einen Sinn, wenn damit etwas bewirkt wird, was niemand anders bewirken hätte können[55] – sonst hätte einfach ein neuer Prophet genügt. Mit diesem Schluss schiebt Marshman praktisch die gesamte Argumentation aus Rammohans *Appeal* über die Wichtigkeit der von Jesus wiederholten und verkündeten ethischen und religiösen Gebote beiseite: Um eine Botschaft auszurichten oder um gar nur eine bekannte Botschaft zu wiederholen, hätte es Jesus nicht gebraucht.

Den Zweck dieser göttlichen Sendung Jesu findet Marshman dann in der christlich konventionell angenommenen fest gefügten alttestamentlichen Versöhnungslehre vom Messias. So erklärt er z. B. zu Joh 1,29–37:

> „[Jesus] was also thoroughly acquainted with the Mosaic economy and the writings of the prophets, and knew well that a lamb, particularly the Paschal lamb, was constantly offered in sacrifice as an expiation to prefigure the Messiah who should come ‚to be cut off, not for himself; – but to make an end of sin, – to make reconciliation for iniquity, – and to bring in everlasting righteousness.‘ [Dan 9,24–26] If *he* was not sent to take away the sin of the world, therefore, he ought not to have encouraged their following him from this expectation; an upright and humble man would not“ (§76).

Der Messias des Alten Testaments ist präfiguriert im Passahlamm, es ist von ihm vorausgesagt, dass er für die Sünden der Menschen sterben und auferstehen werde,[56] er ist gleichbedeutend mit dem leidenden Gottesknecht.[57] Auf diese (christlich konventionelle[58]) Auslegung kann Marshman aufbauen und belegen, dass Jesus

[54]Indirekte Argumentation gegen Rammohan Roy: „The Saviour meant of course by the words *Law* and *Prophets* all the commandments ordained by divine authority, and the Religion revealed to the Prophets and observed by them, as is evident from Jesus's declaring those commandments to afford perfect means of acquiring eternal life, and directing men to follow them accordingly“, §26.

[55]„He became incarnate to accomplish that which could have been effected by neither men or angels“, §75.

[56]„[...]the expected Messiah, of whom he knew that the Prophets had united in predicting that he should expiate the sins of men“, §77; „as predicted of Messiah, he was about to suffer even unto death, – and to rise again the third day“, §79.

[57]Bezug auf Jes 52,13–53,12, §81.

[58]In Einzelheiten konnte es durchaus Abweichungen geben. Gill schreibt z. B. in seinem Kommentar zu Joh 1,29, dass das „Lamm Gottes“ eher das Lamm des täglichen Sühnopfers sei als das Passahlamm.

ebenjener Messias sei: In den Leidensankündigungen und in den Zuschreibungen der Jünger an ihn findet er die festen Belege dafür (§76-82).

Die Reflexion Rammohan Roys darüber, dass wir Gott nur zu bitten bräuchten, um Vergebung und Kraft zur Erfüllung seines Willens von ihm zu bekommen (§27-28)[59], nimmt Marshman indirekt auf. Mit Bezug auf Joh 16,23–26 und 1Joh 2,1–2 erklärt er, dass dieses Gebet im Namen Jesu erfolgen müsse, um wirksam zu sein. Das bedeute, dass all diese Gebete zum Vater um Vergebung und Kraft ihre Wirkung aus dem Verdienst Christi zögen – also ein Beleg für die versöhnende Kraft des Gottessohnes.[60]

c) Die menschliche Verderbnis, der Heilige Geist und das Gesetz (§§85-91). Auf gänzlich vertrauten Grund kommt Marshman, wenn er die menschliche Verderbnis beschreibt, die Grundlage der calvinistisch-baptistischen Theologie ist. Aus seinen Ausführungen kann man seine Lehrer Ryland und Fuller heraushören.[61]

Rammohan Roy hat in die *Precepts* das jesuanische Gleichnis vom Baum und den Früchten aufgenommen (Mt 7,16–20; Mt 12,33; Lk 6,43–45), um zu betonen, dass rechter Glaube auch gute Werke hervorbringen muss (in Absetzung zu den Herr-Herr-Sagern). Marshman bringt nun seine Auslegung dieses Gleichnisses: Für ihn geht es nicht darum, dass aus rechtgläubigem Herzen gute Werke fließen, sondern aus aus dem grundsätzlich bösen menschlichen Herzen nur Böses kommen kann. Er nimmt dafür Mt 15,16–20 zu Hilfe, wo Jesus auf ebendiese Schlechtigkeit abzielt:

> „‚For out of the heart proceed evil thoughts, murders, adulteries, fornications, thefts, false witness, blasphemies.‘ Could he who invariably deemed the fruit and the tree one in nature, suppose all these to spring from an uncorrupt and sinless mind? Yet it is of *men in general* that he speaks, of the human heart as found in every age and in every nation; and if he made an erroneous estimate of human nature, how can we rely on *his* precepts as the guide to happiness and peace“ (§85).

Indem Rammohan das Gespräch Jesu mit Nikodemus (Joh 3,1–21) in die *Precepts* aufgenommen hat, hat er auch die Reflexion über die Notwendigkeit des Neu-Geboren-Werdens (Joh 3,3–6) in seinen Kanon integriert: Jesus beharrt gegenüber Nikodemus darauf, dass der Mensch durch den Heiligen Geist „neu geboren“

[59] Siehe S. 191.

[60] „In other words that there is no acceptable prayer made to God throughout the whole earth, which is not offered in dependence on his merit for its acceptance“, §84.

[61] Zu deren theologischen Entwürfen zu Erwählung und Gesetz siehe S. 33 (Fuller) und S. 37 (Ryland).

werden muss, bevor er in das Himmelreich eingehen kann. Das kann Marshman als Argument nutzen: Der Mensch braucht die Gottesgabe des Heiligen Geistes, um sein Wesen ändern zu können (§86). Mit Joh 6,41–46 kann er dann aufzeigen, dass der Vater die Gläubigen ziehen muss, damit sie zu Jesus kommen (§87). Diese Verse waren klassische Bezugspunkte der Prädestinationslehre der calvinistischen Baptisten: Wer nicht vom Gott bestimmt ist, kann nicht zum Heil kommen. Eigene Bemühungen, das Gesetz zu erfüllen, fruchten nicht.

Ganz deutlich rezipiert Marshman Fullers Gesetzesverständnis, wenn er dann festhält, dass die Schlechtigkeit der Menschen keine „natürliche Unfähigkeit" *(„natural inability",* §88) ist,[62] sondern eine moralisch böse Unfähigkeit, sich zu ändern, die erst durch den Heiligen Geist gelöst werden kann:

> „If Jesus however, describes the depravity of the human mind as total, wilful, and inexcusable, he no less clearly describes God's merciful readiness to impart to every one who desires it, his Holy Spirit which fully ensures salvation. His language is ‚Ask and you shall receive; seek and ye shall find; knock, and it shall be opened to you;' and he solemnly assures us, that God will no more refuse his Holy Spirit to those who seek him, than a tender father would refuse bread to a supplicating child, or give him a serpent instead of a fish" (§90).

Spannenderweise ist Marshman bei der Frage, woher der Mensch die Kraft bekommt, sein sündhaftes Wesen zu überwinden, mit Rammohan auf ähnlicher Linie: Der Mensch muss Gott um diese Kraft bitten, dann wird er sie empfangen. Sie zitieren sogar dieselben Bibelverse. Marshman benennt diese Kraft konkret als den Heiligen Geist, was Rammohan nicht tut. Aber beide betrachten die Kraft, die von Gott kommt, als essenziell für das menschliche Handeln.

Der Unterschied liegt in der Stärke des Kontrasts: Für den calvinistischen Baptisten ist zwischen dem Menschen im sündhaften Zustand und dem wiedergeborenen geisterfüllten Menschen ein tiefer Graben, der nur durch die radikale Konversion (hier nur angedeutet mit „Wiedergeburt") überbrückt werden kann. Für den Hindu-Philosophen ist auch eine Stufenleiter aus Versuch und Scheitern vorstellbar: Der Mensch versucht, den Willen Gottes zu erfüllen, scheitert, empfängt Vergebung und neue Kraft, versucht es erneut, usw. Diese Modelle sind kaum versöhnbar,

[62] „But we must not overlook the source to which Jesus ascribes this inability. He never treats it as a natural inability, involuntary and excusable", §88. Die Unterscheidung zwischen „natürlicher" und „moralischer Unfähigkeit" ist einer von Fullers Kernpunkten, siehe S. 33.

schon deshalb, weil zumindest der erste Versuch von gutem Willen abhängt – etwas, was das calvinistisch-baptistische Menschenbild vollkommen ablehnt.

In §90 sticht auch die calvinistisch-baptistische Lehre von der Prädestination durch: Marshman stellt anhand von Joh 10,27–28 dar, dass die Gläubigen gleich den Schafen automatisch dem Ruf des Hirten folgen und bringt das sofort mit der Souveränität Gottes und der unwiderruflichen Beständigkeit der Gläubigen (*„the Divine Sovereignty and the final perseverance of those who trust in Christ“*, §90) in Verbindung: Beides sind Schlüsselwörter calvinistischer Theologie, wie sie aus den Dortrechter Lehrregeln in die calvinistisch-baptistischen Bekenntnisse eingewandert waren. Die Erwählten kommen, empfangen den Heiligen Geist und bleiben in der Gnade.[63] Marshman bezeichnet das als die anstößigste Lehre des Christentums – wahrscheinlich weil sie der Selbstermächtigung des aufgeklärten Menschen fundamental widerspricht. Für ihn ist diese Lehre der Prädestination überall in die Lehre Jesu eingewoben, dass man sie kaum übersehen kann.

In §91 leitet Marshman zu seinem Gesetzesverständnis über: Das Gesetz in der Form, in der es Jesus verkündet hat, unterscheide sich inhaltlich nicht vom mosaischen Gesetz, und deshalb könne es genauso wie dieses kein Weg zu Frieden und Glück sein, sondern nur zur Erkenntnis der eigenen Schuld.[64] Das komme daher, dass das Gesetz Gottes unbedingt und vollkommen perfekt erfüllt werden müsse:

> „A law, to deserve the name, requires *perfect* obedience on pain of its penalty being inflicted. How mistaken the idea that a law observed *occasionally*, or *partially*, can ever speak peace! What is *partial* obedience to the statutes forbidding robbery, murder, or treason? […] If [a man] obtain mercy and escape punishment, it must be because the law in his case is set aside: the law knows nothing of mercy. But what man has ever perfectly obeyed for a year, or a month, or a single day, the law commanding supreme love to God and disinterested love to his neighbour“ (§91)?

In Marshmans Darstellung fallen alle Übertretungen des Gesetzes in eins, und das Gesetz kennt keinerlei Weg zur Vergebung oder zur Gnade. Wer nicht jeden Tag 24 Stunden Gott und den Nächsten liebt, bricht das Gesetz. Trotz der Absicht, nur Jesu Worte zu benutzen, spielt sich verdeckt der Jakobusbrief in die Argumentation: In Jak 2,8–11 geht es um die einzelne Übertretung im Verhältnis zum ganzen

[63] Vgl. White, 64, siehe S. 32.

[64] „Separated from his doctrines, the precepts of Jesus can no more give peace than the law as given by Moses“, §91.

Gesetz, und es heißt: „Wer das ganze Gesetz hält, in einem einzigen Punkt aber versagt, der hat sich in allen Punkten schuldig gemacht" (Jak 2,10). John Gill hält in seinem Bibelkommentar dazu fest, dass es zwar kleinere und größere Sünden gebe, die auch verschieden bestraft werden, aber dennoch gebe es keine teilweise Rechtschaffenheit:

> „The law requires perfect obedience, and in failure of that, though but in one point, curses and condemns; and likewise it may be inferred from hence, that a man is not at liberty to obey and neglect what commandments of the law he pleases, but should have respect to them all"[65].

Damit befindet sich Marshman mit diesen Reflexionen ganz in der Linie seiner protestantischen und calvinistisch-baptistischen Tradition: Die Verkündung des Gesetzes allein bringt nicht Frieden und Glück, sondern die Lehren Christi, die das Evangelium enthalten, müssen hinzutreten – aber sie fehlen (angeblich) in den *Precepts*:

> „To those who have already violated the Divine precepts even in thought, (and this includes every man on earth) must not every glimpse of happiness and peace arise from the *doctrines* Jesus taught together with his precepts? Yet the Compiler of this Selection unhappily omits them, because they have been a source of dispute to unbelievers and anti-christians" (91).

Dass alle Menschen die Gebote Gottes übertreten haben, ist an und für sich ein paulinischer Gedanke (Röm 3,23), aber Marshman hatte die Sündhaftigkeit des menschlichen Herzens zuvor aus Jesu Worten belegt.

d) Die Strittigkeit der Lehren und der Wunder (§92-99). Zum Ende handelt Marshman noch zwei andere Punkte aus dem *Appeal* ab.

Zuerst verteidigt er die christliche Dogmatik gegen den Vorwurf, sie habe über die Jahrhunderte Glaubenskriege, Streite und Feindschaften hervorgebracht (*Appeal*, §37): Dieser Vorwurf sei ungerecht, denn Kriege, Gewalt und Streit lägen in der menschlichen sündhaften Natur, und sie hätten schon vor dem Christentum existiert. Wo Christen Glaubenskriege und Kämpfe geführt hätten, sei es stets um weltliche Macht und Reichtum *(„secular power and wealth"*, §92) gegangen, und nicht um den Glauben an sich. Als Baptist tritt Marshman für die Trennung von weltlicher Macht und Kirche ein, und er kann formulieren:

[65] Gill, zu Jak 2,10.

> „Let the ‚dogmas' of Christianity be separated wholly from wealth and power either as the reward of supporting or of opposing them, and in future we shall witness little of bloodshed respecting them, – and possibly little of fierce dispute" (§92).

Gleichzeitig seien die Lehren des Christentums so unbequem, dass sie immer bestritten würden: Hier gilt für Marshman der Grundsatz, dass gerade die Wahrheit immer Gegner findet (§93).

Als zweiten Punkt widmet er sich noch einmal dem Thema Wundergeschichten. In einer Zusammenstellung von Sätzen aus Joh 5,32–38, Mt 11,2–6, Joh 10,33–38 und Joh 14,8–11 bringt Marshman Zitate, in denen Jesus über seine „Werke" spricht. In Mt sind explizit die Heilungswunder Jesu als Beweis für Jesu Vollmacht angeführt, und an den Joh-Stellen geht es um die ἔργα, die die Zeitgenossen Jesu als solche Beweise annehmen sollen. Marshman nimmt ἔργα als Bezeichnung der „Wundertaten" *(„miraculous works"*, §95), genauso wie Rammohan (*Appeal*, §29).[66]

Marshmans Argumentation läuft darauf hinaus, dass wer den Worten Jesu nicht glaubt, sich doch von seinen Taten überzeugen lassen müsse. Damit hat er zwar den Bibeltext auf seiner Seite (Joh 10,33–38), aber die Anfrage Rammohans, was denn geschehen solle, wenn die Menschen den Worten eher Glauben schenken als den Wundertaten, beantwortet er damit nicht.

In §97-99 beginnt Marshman noch einmal eine grundsätzliche Reflexion über den Wert von Überlieferung im Vergleich zu Augenzeugenschaft. Rammohan hatte für Indien festgestellt, dass die bloßen Wunder*berichte* keine Unterstützung für die Lehre Jesu bieten könnten.[67] Marshman nimmt das zum Anlass, weit auszuholen: In unserem Leben müssten wir uns notgedrungen auf Überlieferungen und Berichte verlassen – das betreffe nicht nur die Geschichten der Bibel, sondern sämtliche Geschichtsforschung, Berichte aus fremden Ländern, Finanztransaktionen über Ländergrenzen hinweg (wie sie damals schon gang und gäbe waren), Gerichtsverhandlungen usw. Es komme nicht darauf an, alles selbst mit eigenen Augen gesehen zu haben, sondern glaubwürdigen Zeugen zu vertrauen:

[66] Gill fasst unter ἔργα hingegen das ganze irdische (Heils-)Wirken Jesu („The preaching of the Gospel, the fulfilling of the law, and the redemption of his people; all which were appointed by his Father"), und auch das bis jetzt und in die Zukunft andauernde Wirken des himmlischen Jesus („not only what Christ did on earth, in his state of humiliation, but what he has done since, and will do"), vgl. Gill, zu Joh 5:36. Ganz ähnlich auch heutige Exegeten: Udo Schnelle schreibt zu Joh 5,36: „Mit ἔργα benennt Johannes das Gesamtwirken des Sohnes, das die Wunder und Reden miteinschließt und in Kreuz und Auferstehung seine Vollendung findet", Schnelle, *Johannes*, 112. Ähnlich Ludger Schenke: „Jesu Zeichen/Werke umfassen sein gesamtes Wirken einschließlich seines Kreuzestodes und seiner Auferstehung", Schenke, 344.

[67] „In this country, the bare report of such miracles could have given no support to the weight of the doctrines", §29.

> „It is evident therefore that credible testimony has the same force in urging us to duties of the most important nature, as our having witnessed things ourselves. But if the testimony of the Evangelists be not *credible*, how can ‚the *Precepts of Jesus*' be ‚the guide to happiness and peace?'" (§99)

Damit ist Marshman argumentativ wieder am Anfang angelangt: Wer die Worte Jesu aus den Evangelien für korrekt überliefert hält, muss konsequenterweise auch dem Gesamtzeugnis der Evangelisten trauen.

Einordnung, Zusammenfassung und hermeneutische Relevanz

Die Antworten, die Marshman auf Rammohans Herausforderung bietet, stehen voll in allgemeinchristlicher, protestantischer und calvinistisch-baptistischer Tradition. Gleichzeitig versucht er ernsthaft, auf Rammohans Argumentationsweise einzugehen: In seinem Vorhaben, nur Worte Jesu aus den Evangelien zur Argumentation zu nutzen, begibt er sich auf denselben Grund, den Rammohan in den *Precepts* und im *Appeal* markiert hat. Er wollte ernsthaft versuchen, Rammohan zu überzeugen.

Marshman wird im Laufe der späteren Diskussion immer wieder auf Rammohans Argumentationsweise eingehen und sich vornehmen, auf dieser Basis zu argumentieren. R. S. Sugirtharajah hat das als Schwäche Marshmans ausgelegt.[68] Im gegenwärtigen Stand der Debatte ist es zunächst die eingeübte Methode des Missionars, auf das Denken der Zielpersonen einzuschwenken, um sie auf seine Seite zu bringen.

Als Antwort auf die *Precepts* und den *Appeal* legt er eine Herrlichkeits- und Überbietungschristologie vor. Immer wieder vergleicht er Jesus mit anderen Weisheitslehrern, Heiligen und Religionsstiftern, um dessen Überlegenheit auszumalen.[69] Zu diesem Zweck beweist er Jesu Göttlichkeit anhand der Kategorien Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart usw. Die weitere Diskussion mit Rammohan wird dadurch (leider) gezielt auf diese ausgefahrene Bahn gelenkt.

Ebenso unternimmt Marshman einen bemerkenswerten Versuch, die Einheit und Ganzheit der Heiligen Schrift zu sichern. Er verlässt den Weg, die Bibel einfach als unantastbare Schrift göttlichen Ursprungs zu fixieren,[70] und bringt stattdessen

[68] Vgl. RS Sugirtharajah, *Asian Hermeneutics*, 47.

[69] Z. B. „Did Moses, or Abraham, or any one of God's messengers, ever make such a declaration? Did Mahomet himself, arrogant as he was?", §74.

[70] Das war Deocar Schmids Bezugspunkt in seiner Schrift zum Vergleich Bibel und Veden (siehe Abschnitt 3.1.3), und auch Marshman hatte in seiner ersten Rezension mit dem göttlichen Ursprung der Bibel argumentiert (vgl. §20).

eine hermeneutische Argumentation über den Wert von Überlieferungen, die heute fast modern klingt: Auf die originalen Worte Jesu oder einen „historischen Jesus“ gibt es nur durch die Vermittlung der Zeugen, d. h. der Urgemeinde, Zugriff.[71] Marshman nutzt diesen Grundsatz, um Rammohan, der Teile der Überlieferung anerkennt, dazu zu bringen, die gesamte Überlieferung wertzuschätzen.

Mit Marshman beginnt ein Theologe die Auseinandersetzung mit Rammohan, der aus seiner calvinistisch-baptistischen Tradition heraus jegliche Aktivität des Menschen auf dem Weg zum Heil kategorisch ablehnt. Eine Form des Christentums, die dem Menschen mehr Eigenbeteiligung einräumt, hätte mit Rammohan in dieser Phase der Diskussion vielleicht eher gemeinsame Punkte finden können. Der anglikanische Bischof Middleton machte noch im Sommer 1820 einen gutgemeinten Versuch, Rammohan auf die Seite des „rechtgläubigen“ Christentums zu ziehen.[72] Zu calvinistischen Baptisten war der Weg viel weiter: Sie hatten sich auch schon innerchristlich von jedem abgegrenzt, der dem Menschen auch nur einen heilsrelevanten guten Willen oder eine Möglichkeit zur eigenen Entscheidung einräumte. Marshman hat aus dieser Tradition heraus auch Schwierigkeiten, auf Rammohan zu antworten, wenn dieser Jesus als Rufer zu Buße und Umkehr beschreibt (§29). Deshalb reagiert er auf diese Passagen des *Appeals* überhaupt nicht.

Ein Problem ist auch, dass die Begrifflichkeiten weiterhin nicht geklärt sind. Marshman beharrt einfach darauf, dass „precepts“ gleichbedeutend mit „law“ ist, und dass die *Precepts* folglich nur das verdammende Gesetz Gottes beinhalten, das nicht zum Heil führe. Deshalb geht er auch nicht auf Rammohans Verständnis der Vergebung und Gnade Gottes ein. Auch was mit „miraculous events“ gemeint ist, oder mit „doctrines“, und auf welche Texte sich das jeweils beziehen soll, bleibt zwischen den Gesprächspartnern letztendlich ungeklärt. Es lässt sich nur deutlich ausmachen, dass sie jeweils etwas anderes darunter verstehen.

Marshman hat einige echte Schwachstellen in den *Precepts* und im *Appeal*, die Streichung der beiden Antithesen zum Schwur und zur Feindesliebe und die fließende Identifikation des wiederkommenden Menschensohnes mit Gottvater (§29), nicht bemerkt.

Was seinen Stil betrifft, merkt man Marshman an, dass er Prediger und Schulmeister ist: hämmernde Wiederholungen und die Behauptung von zwingenden Begründungen prägen den Text. Warum er den Titel der *Precepts* dabei umdreht

[71]Vgl. z. B. Pokorný zur Auferstehung: „Die Auferstehung Jesu war kein Wunder im Sinne eines Mirakels. Sie ist nur durch das Zeugnis der Apostel zugänglich“, Pokorný, 22.

[72]Siehe S. 224.

und statt vom „guide to peace and happiness“ stets vom „guide to happiness and peace“ spricht, wird wohl sein Geheimnis bleiben.

Nicht vorzuwerfen ist Marshman, dass er mindestens zwei größere dogmatische Komplexe in seine Argumentation mit einbezieht, die gewiss nicht jesuanisch sind: das ist eine fest gefügte Theologie des leidenden Messias als Erlöser, der den Opfertod stirbt, und die Rede vom alle Menschen verdammenden Gesetz Gottes, das diesen Erlöser nötig macht. Das sind spätere exegetische Einsichten.

3.3.3. Wirkungen des zweiten Schlagabtausches

Die Publikation des *Appeals* und Marshmans Antworten hatten Folgen. Rammohan Roys Aktivitäten und Schriften waren von vielen Christen in Kalkutta und in der Welt interessiert beobachtet worden, und er hatte sich unter Christen verschiedenster Couleur frei bewegt und war umworben worden. Seine Eigenpositionierung zu Kern und Wesen des Christentums wurde gespannt aufgenommen und führte zu ersten Brüchen. Es folgt eine Presseschau und ein Blick auf ein misslungenes Gespräch mit dem anglikanischen Bischof.

Reaktionen in Zeitschriften und Jahrbüchern

Es werden hier vier Quellen berücksichtigt: die baptistischen Jahresberichte der *Baptist Missionary Society*, das anglikanische *Missionary Register*, das unitarische *Monthly Repository* und das *Asiatic Journal* als nicht kirchlich-theologische Zeitschrift.

Baptist Annual Reports: Das Jahrbuch der *Baptist Missionary Society* hatte die alten *Periodical Accounts* abgelöst und berichtete einmal jährlich über die Aktivitäten der Missionsstationen weltweit und über die Versammlungen der Gesellschaft. Dabei wurden die beiden Missionsstationen in Serampore und Kalkutta gleichmäßig bedacht. Die alten *Periodical Accounts* hatten öfters über Rammohan Roy und seine Schriften berichtet.[73] Im Jahrbuch von 1821, das über das abgelaufene Jahr berichtete, hätte man durchaus über die Publikationen der *Baptist Mission Press* und die Diskussion berichten können. Es gibt jedoch kein Wort darüber.

Missionary Register: Die Monatszeitschrift der anglikanischen Missionsgesellschaft *Christian Missionary Society (CMS)* berichtet in der Aprilausgabe von 1820 auf den Seiten 171-176 ausführlich von Rammohans Schrift *A Conference between an Advocate and an Opponent of the Practice of Burning Widows alive* von 1818 und druckt praktisch den gesamten Text nach. Dann ist lange Schweigen

[73] Siehe Abschnitt 3.1.2.

über Rammohan Roy. Im Februar 1822, also mit großer Verspätung, erfahren die LeserInnen über die Aktivitäten von Deocar Schmid:

> „Mr. Schmid had drawn up some Strictures on a work of Rammohun's, entitled ‚The Precepts of Jesus the Guide to Happiness and Peace,' against which Rammohun has printed an ‚Appeal to the Christian Public.' There is an able treatise on this subject – that is, the inseparable union between the Doctrines and the Precepts of Scripture – in the First Number of the Quarterly Series of the ‚Friend of India.'[74]

Damit scheint der Fall für das *CMS Missionary Register* fürs erste erledigt. Weder auf den Inhalt der *Precepts* oder des *Appeals* wird eingegangen. Unbedarfte LeserInnen können nur verstehen, dass Rammohan die Einheit der Schrift irgendwie bestritten habe und von Schmid und Marshman überzeugend widerlegt wurde.

Monthly Repository of Theology and General Literature: Das *Monthly Repository* war ein Flaggschiff der unitarischen Presselandschaft, herausgegeben seit 1806 von Robert Aspland.[75]

In der Augustausgabe von 1821 der Zeitschrift befindet sich eine ausführliche Besprechung der *Precepts*, der Februarrezensionen aus dem *Friend of India* und des *Appeals* auf den Seiten 477-485, unterzeichnet mit „H. T." Der Rezensent hält die Kontroverse für die interessanteste der letzten Jahre für unitarische Christen[76] und berichtet mit ausführlichen Zitaten aus den Texten.

Es scheint dem Rezensenten Freude zu machen, dass Marshman Angst vor einem Triumph der Unitarier hat, er selbst erwartet aber nicht, dass sich aus der Kontroverse ein echter trinitarischer Streit entwickeln könnte. Er meint nicht, dass Rammohan unitarische Literatur gelesen hat, und glaubt auch nicht, dass er bibelwissenschaftlich genug geschult ist:

> „This is not the kind of testimony which [the Unitarians] will expect from Ram Mohun Roy; nor does he pretend to afford it. Whether he has perused any of the writings of Unitarians does not appear. In all probability he is unaquainted with them. And, however extraordinary his powers, it cannot be expected that he should enter sufficiently into the criticism of the New Testament to determine the sense of the difficult passages connected with the Trinitarian controversy."[77]

[74] *MsR 1822*, 63.

[75] Vgl. Zastoupil, *Victorian Britain*, 13.

[76] „The whole forms one of the most remarkable controversies that ever arose; and its interest to Unitarian Christians can hardly be exceeded by any thing that has occured of late years", *MR 1821*, 477.

[77] Ebd., 477f.

Der Rezensent drückt seine Verwunderung darüber aus, dass ein Hindu, der sich als Freund des Christentums offenbart und Jesus verehrt, auf solche Weise von Missionaren angegriffen wird. Er kann nicht erkennen, dass Rammohan die Wunder Christi und die narrativen Passagen auf irgendeine Weise ablehnt oder für unwahr hält – und selbst wenn er das täte, könne man ihm den Titel „Christ“ nicht verwehren. Für den Rezensenten ist es zweifelsfrei, dass Rammohan sich als Christ versteht, weil er die Bezeichnung „Heide“ für sich ablehnt:

> „As he is indignant at the application to himself of the term Heathen […], there appears every reason to believe that he is, in the honest persuasion of his own mind, a Christian, and entertains no doubt of the divine authority of Jesus, and the truth of the Christian revelation.“[78]

In der weiteren Auswertung bemüht er sich, beiden Seiten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Er meint, dass Deocar Schmid an manchen Punkten Recht hat, gerade in seinem Angriff auf den Ugusti-Vergleich.[79] Insgesamt hält er die Argumentation Schmids jedoch nicht für überzeugend:

> „The inherent and inextricable absurdity of the Calvinistic scheme has seldom been more strikingly apparent than on this occasion, when an eminent Christian Missionary who has all his life been familiar with such questions, has, in several of the most material points, so evidently the worst of the argument.“[80]

Im Rückblick auf die früher angekündigte Untersuchung des Neuen Testaments durch Rammohan, ob sich die Dreieinigkeit darin finde,[81] stellt H. T. fest, dass das Ergebnis aus der laufenden Diskussion erschlossen werden könne:

> „The inquiry, it will be seen, has not terminated in favour of that doctrine. He is plainly a firm and zealous Unitarian. May we allowed to add, the cognomen of Christian? […] He appears eminently possessed of the spirit and temper of Christianity: does he partake in its hopes? Is he expecting the return of the great Saviour of mankind, to fulfil his promises?“[82]

[78] *MR 1821*, 478.

[79] „To the sentiments contained in this Introduction, the ‚Christian Missionary‘ makes many objections; some of which, certainly, appear well founded; but the greater part are very ably, and we think, successfully rebutted in the ‚Appeal.‘ […He] observes, certainly with a great deal of justice […]“, ebd., 479f.

[80] Ebd., 485.

[81] Siehe oben S. 128.

[82] *MR 1821*, 485.

Der Rezensent ruft dazu auf, falls LeserInnen genauere Informationen über das Christsein Rammohans haben sollte, diese einzusenden. Diese Frage, ob Rammohan Roy ein christlicher oder ein hinduistischer Unitarier sei, wird die Unitarier über die nächsten Jahre beschäftigen.

Zuletzt sei zu dem Artikel noch angemerkt, dass auch H. T. nicht bemerkt, dass Rammohan in der Bergpredigt zwei Antithesen ausgelassen hat.[83]

Asiatic Journal: Im *Asiatic Journal* vom Juni 1821 wird zurückgeblickt auf die erste Nummer der Quartalsausgabe des *Friend of India* und die neue Zeitschrift wird den LeserInnen empfohlen. In einem Durchgang durch die enthaltenen Artikel kommt auch Marshmans Rezension vor, die nach Ansicht des Rezensenten „unsere Aufmerksamkeit in der Zukunft weiter beschäftigen wird."[84] Nach einem kurzen Portrait Rammohan Roys, der als schillernder Charakter dargestellt wird, der eine sozinianische Glaubensgemeinschaft *(„sect")* gegründet habe, die stetig wachse, und der „seine Prinzipien" *(„an exposition of his principles")* in einem Buch veröffentlicht habe (die *Precepts*), wird Marshmans Rezension ausdrücklich und umfänglich gelobt und empfohlen:

> „The subject is handled with a fulness, perspicuity and conciseness, which, in every sense of the expression, is highly creditable to the writer; and we earnestly recommend the perusal of the essay to all who entertain a doubt as to the divinity of the Saviour."[85]

So unterschiedlich waren die Einschätzungen der Rezensenten. Was sie alle vereint, und was sowohl aus dem Schweigen der Baptisten und Anglikaner als auch aus den Rezensionen der anderen Zeitschriften zu erkennen ist: Alle waren gespannt, wie es weitergehen würde.

Erste Brüche mit Trinitariern: Rammohan Roy und Bischof Thomas Middleton

Im Sommer 1820 kam es zu einer Begegnung zwischen Rammohan Roy und Bischof Middleton.[86] Rammohan war oft bei Middleton gewesen, und sie hatten exegetische

[83]„The extracts from St. Matthew's Gospel contains the whole of the Sermon on the Mount", *MR 1821*, 478.

[84]„The subject of the fourth article is one that will probably occupy our attention on a future occasion", *AJ 1821 XI*, 581.

[85]Ebd., 582.

[86]Es wurde überlegt, wie die Begegnung zu datieren sei. Adam spricht von der „heißen Jahreszeit" *(„hot season")*. Biswas und Ganguli haben die Zeit schon eingegrenzt auf Sommer 1820 oder 1821: Es war bestimmt nach den *Precepts* und einige Zeit vor dem Tod des Bischofs im Juli 1822, vgl. Collet,

und dogmatische Diskussionen geführt.[87] Nun wurde Rammohan von Middleton eingeladen, und es gibt einen Bericht über diese Begegnung von William Adam, bei dem Rammohan nach diesem Gespräch vollkommen verärgert auftauchte. Er berichtete Adam, dass der Bischof ihn eingeladen habe, um ihn zum Übertritt zum christlichen Glauben zu überreden, und er habe ihm in Aussicht gestellt, dass er als christlicher Apostel Indiens in die Geschichte eingehen und viel bewirken könne. Rammohan verstand das als eine Art Bestechungsversuch: Er solle seine Überzeugungen aufgeben und zum anglikanisch-orthodoxen Christentum übertreten, und als Gegenleistung werde ihm eine glänzende Karriere und Ruhm und Ehre versprochen. Rammohan sei dadurch so gekränkt gewesen, dass er den Bischof nie wieder besucht habe.[88]

Interessant an der Begebenheit ist hier, dass Middleton 1820 nach der Veröffentlichung der *Precepts* meinte, dass Rammohan das Potenzial hätte, für das Christentum in Indien zu wirken, und zwar ungeachtet der Kritiken im *Friend of India.* Vielleicht war der Bischof durch die *Precepts* zur Überzeugung gekommen, dass hier jemand war, der mit etwas Anleitung noch auf den „rechten Pfad" kommen konnte – oder vielleicht meinte er sogar, dass hier jemand schon innerlich Christ geworden war, ohne es nach außen kund zu tun.[89]

Das würde zusammenpassen mit dem Schweigen des anglikanischen *Missionary Register*: Positive Aufnahme, doch gleichzeitig Abwarten, wie der Streit sich entwickeln würde. Auf keinen Fall sollte auf Rammohan Roy geschossen werden, weil seine Anschauung noch undeutlich und er selbst zu wertvoll war und noch

126, Anm., ebenso Ball, 132. Middleton war im Sommer 1821 nicht in Kalkutta, sondern auf einer Visitationsreise (Abreise Januar und Rückkehr Herbst, vgl. Le Bas, *Vol. II*, 169 und 221f.). Deshalb kann die beschriebene Begegnung nur im Sommer 1820 stattgefunden haben. Ein weiteres Indiz ist, dass die Bediensteten Adams Rammohan Roy nicht zu kennen scheinen (vgl. Collet, 125), was bei einer längeren und intensiveren Freundschaft, wie sie 1821 schon bestand, kaum möglich ist.

[87] Siehe Abschnitt 3.1.4.

[88] Über die Begegnung berichtete Adam selbst in seinem Vortrag von 1845, vgl. Adam, *Life and Labours*, 16f., und Collet zitiert Adam ebenfalls, vgl. Collet, 125f. Weder Collet noch Adam trauen dem Bischof einen solchen „Bestechungsversuch" zu. Sie meinen, Rammohan habe ihn falsch verstanden, und beide bringen die Geschichte als Beispiel für die ehrenhafte Wahrheitsliebe Rammohan Roys. Weniger nachsichtig ist Potts, 239, er schreibt von dem „asinine attempt by the Anglican Bishop Middleton to ‚convert' Roy".

[89] Es gibt einen öfters zitierten Text in der *India Gazette* vom 8. Oktober 1829, in dem berichtet wird, dass bei einem Anlass Bischof Middleton Rammohan Roy begrüßte und ihn beglückwünschte dafür, dass er den „reineren Glauben angenommen habe" *(„embracing the purer faith").* Rammohan habe geantwortet: „My Lord, you are under a mistake – I have not laid down one superstition to take up another" (zit. n. Ahmed, 37). Ich kann diesen Zeitungsartikel leider nicht überprüfen. Biswas ist der Meinung, dass es sich um das hier verhandelte Gespräch handele (vgl. seine Anmerkung in Adam, *Life and Labours*, 22, Anm. 24). Wenn das stimmt, dann hätte Middleton die *Precepts* als Ausdruck von Rammohans innerer Konversion zum Christentum eingeordnet.

vieles Gute für das Christentum bewirken konnte. Das war eine Zurückhaltung, die Joshua Marshman vollkommen abging.

Wie die Einladung des Bischofs auch immer gemeint war: Es zeigte sich langsam, dass für Rammohan Roy die Gemeinsamkeiten mit trinitarischen Christen an ihr Ende kamen und seine Stellungnahme zu Kern und Wesen des Christentums zu ersten klaren Brüchen führte.

4. Die exegetische, dogmatische und globale Ausweitung der Debatte

4.1. Der *Second Appeal* und der Durchbruch zur arianischen Christologie (1821): Rammohan wird zur Gefahr für Serampore

Frühj. Rammohan veröffentlicht den *Second Appeal to the Christian Public.* Das Übersetzungswerk Rammohan / Adam / Yates scheitert an Joh 1,3.

Juni William Yates muss sich gegenüber Carey verteidigen gegen den Vorwurf, er sei vom rechten Glauben angefallen.

Juli In der bengalischsprachigen Serampore-Zeitschrift *Samāchār Darpan* erscheint ein Angriff auf den Vedānta. Rammohan Roy antwortet mit der Gründung des *Brahmunical Magazines.* Ein zweites publizistisches Schlachtfeld ist eröffnet.

Sept Gründung des *Calcutta Unitarian Commitee*, nachdem William Adam offiziell zum Unitarismus konvertiert ist.

Dez. Marshman bringt die Rezension zum *Second Appeal* im *Friend of India, Quarterly Series No. IV.*

Die Meinungen zum Ergebnis der zweiten Diskussionsrunde waren, wie dargestellt, geteilt. Manche meinten, dass Rammohan Roy im *Appeal* einen klaren Vorteil errungen hatte, andere hielten Marshmans Argumentation für schlagend. Viele auf beiden Seiten erwarteten sich eine Fortsetzung der Debatte. Sie wurden nicht enttäuscht: Rammohan Roy veröffentlichte alsbald einen *Second Appeal to the Christian Public, in Defence of „The Precepts of Jesus.*“ Diese Schrift weitete die Diskussion gezielt aus und übererfüllte die Hoffnungen bzw. Befürchtungen der christlichen Öffentlichkeit.

In diesem Abschnitt werden die Ereignisse und Schriften des Jahres 1821 bis zum Herbst betrachtet. Die Brüche, die sich im letzten Jahr schon angedeutet hatten –

man vergleiche das gescheiterte Gespräch mit Bischof Middleton – sollten weiter aufreißen.

Vor dem Einstieg in die Kette der Ereignisse und in die Texte einige Überlegungen zur Datierung: Es ist nicht genau bekannt, wann der *Second Appeal* erschienen ist. Als *terminus post quem* ist der 15. Januar anzunehmen: An diesem Tag reiste Bischof Middleton zu einer Visitationsreise nach Bombay, ohne Rammohans Schrift zu kennen.[1] Der *terminus ante quem* ist gewiss William Yates Versicherung gegenüber William Carey im Juni oder Juli 1821, dass er keinerlei arianische Tendenzen hege.[2] Danach hätte er wohl kaum in der *Baptist Mission Press* noch Rammohans Schrift veröffentlichen lassen können. Zudem schrieb ein Leser am 12. Juli an das *Calcutta Journal* mit dem Ziel, dass man sich in dieser Zeitung mit dem „vor kurzem erschienen“ Werk befassen solle, und er schickte ein Exzerpt an die Zeitung zum Abdruck.[3] Im Juli war der *Second Appeal* also in Kalkutta zumindest gelesen, aber noch nicht größer rezipiert worden. Damit entsteht eine Datierung ins späte Frühjahr/Frühsommer 1821.

4.1.1. Das Scheitern des interreligiösen Übersetzungswerkes an einer griechischen Präposition

Das Zerbrechen des Übersetzerteams

Im ersten Halbjahr 1821 war das Übersetzungswerk am Neuen Testament, das Rammohan Roy gemeinsam mit William Adam und William Yates begonnen hatte, weiter vorangegangen. Die Bergpredigt hatten sie schon als Einzelausgabe gedruckt,[4] und anscheinend hatten sie schon eine Rohfassung der Synoptiker fertig. Rammohan Roy berichtete 1824 im Rückblick, dass die Übersetzer an vielen Stellen steckengeblieben waren und die genaue Übersetzung offen lassen mussten:

> „About four years ago, the Rev. Mr. Adam, and another Baptist Missionary, the Rev. Mr. Yates, both well reputed for their oriental and classic acquirements, engaged, in common with myself, to translate the New Testament into Bengallee, and we met twice every week, and had for our guidance all the translations of the Bible, by different authors, which we could procure. Notwithstanding our exertions, we were obliged to leave the accurate translation of several phrases to

[1] Zur Abreise vgl. Le Bas, *Vol. II*, 169. Erst nach seiner Rückkehr im Herbst beklagt sich Middleton über den in seiner Abwesenheit durch Rammohan angerichteten Schaden, vgl. ebd., 221f.

[2] Siehe Abschnitt 4.1.1.

[3] Vgl. Majumdar, 30f.

[4] Brief von Adam an die *BMS*, zit. in Collet, 122.

> future consideration, and for my own part I felt discontented with the translation adopted of several passages“[5].

Rammohan beschrieb, wie er oft zuhause noch grübelte und versuchte, bessere Ausdrücke zu finden, und wie er mit bengalischen Freunden darüber konferierte. Die Diskussionen, die sich in der Übersetzungsgruppe ergaben, drehten sich naturgemäß nicht nur um die blanken Worte, sondern auch den Inhalt und die eigentliche Bedeutung des griechischen Originaltextes. Man kann sich einigermaßen vorstellen, dass sich die beiden jungen Missionare (Yates muss etwa 29 Jahre und Adam 25 Jahre alt gewesen sein) als Experten für das Verständnis des Textes fühlten, dass es aber für sie keine geringe Herausforderung war, sich den Verständnisfragen des zwanzig Jahre älteren Hindu-Philosophen zu stellen.

Bei der Übersetzung der ersten Verse des JohEv gerieten die baptistischen Missionare in einen Streit:

> „The difficulty with Mr. Yates arose when the Revisers began with the forth Gospel. They got as far as the third verse in safety, but there they struck on the Greek preposition *dia* and the Revision was wrecked. At first Mr. Yates agreed to translate ‚All things were made *through* him,‘ but by the next session of the Committee he had discovered in the substitution of *through* for *by* a suggestion of Arianism and on the following day withdrew from the enterprise altogether on account of the tendency towards heresy which had transpired.“[6]

Adam berichtete später, dass während der Diskussion der beiden Missionare Rammohan mit seinem Stift in der Hand dabeigesessen habe, ohne ein Wort zu sagen, und gespannt und still zugehört habe.[7]

Anscheinend hatten die Baptisten Yates und Adam sich schon vorher über die Stichhaltigkeit der biblischen Beweisführung für die Dreieinigkeit und die Göttlichkeit Christi ausgetauscht und sich ihre Zweifel und Fragen gegenseitig eingestanden – so berichtet es zumindest Adam, während Yates echte Zweifel verneinte.[8] Diese Zweifel an der überkommenen Dogmatik hatten ihre Wurzel

[5] Ware/Adam/Rammohan, 137.

[6] Collet erzählt die Geschichte nach Adams Bericht, vgl. Collet, 122.

[7] Vgl. ebd., 122f.

[8] Adam in einem Brief vom 7. Mai 1821: „I was joined by Mr. Yates, who also professed to experience difficulties on the subject“, zit. nach ebd., 123, und später im Rückblick an Yates in einem offenen Brief 1824: „The doubts respecting the Trinity which you and I once entertained in common, have, it would appear, been dissipated from the minds of both“, zit. nach Majumdar, 57. Yates dagegen am 30. Juli 1821: „Although I believed the doctrine of the Trinity, as it was generally believed by all Christians, I had doubts as to what terms were best calculated to explain it“, zit. nach Hoby, 167.

einerseits in dem Bestreben, alle christliche Lehre allein aus der Bibel zu begründen,[9] und andererseits in den Diskussionen mit Rammohan Roy, der mit seinem Beharren auf der Einheit Gottes als Katalysator wirkte,[10] als ein Stoff, der eine Reaktion begünstigt oder auslöst, ohne selbst Teil von ihr zu werden.

Im *Appeal* hatte Rammohan dargestellt, dass die Trinitätslehre schwer zu vermitteln und zu verstehen sei – eine Position, der auch Yates folgen konnte.[11] Im *Second Appeal* ging es an die Bestreitung ihrer Wahrheit. Aufgrund der engen Zusammenarbeit von Rammohan, Yates und Adam bei der Übersetzung und aufgrund des Druckes in der *Baptist Mission Press* kam das Gerücht auf, die beiden Baptisten würden selbst die Dreieinigkeit ablehnen und hätten Rammohan bei seinem Pamphlet geholfen. Yates und Adam sorgten für Klarstellung, aber auf gegensätzliche Weise.

Yates berichtete in einem Brief vom 30. Juli 1821, dass William Carey persönlich zu ihm gekommen sei und ihn zur Rede gestellt habe:

> „In a letter that has been circulated pretty widely in this country, it has been intimated that I am an Arian. Dr. Carey says that he fully understood so from the letter, and was glad to be informed to the contrary. What can have let to such a sentiment I cannot tell, unless it arose from my saying once, that although I believed the doctrine of the Trinity, as it was generally believed by all Christians, I had doubts as to what terms were best calculated to explain it: further than this, I am certain that I never advanced one idea."[12]

Yates beendete irgendwann vorher oder spätestens sogleich nach diesem Gespräch seine Mitarbeit an der Bibelübersetzung. Zur Jahreswende 1821/22 veröffentlichte er in der *Baptist Mission Press* das Buch *A Defence of some Important Scripture Doctrines* im Namen der „Baptist Missionaries, Calcutta". Die *Union of Baptist Brethren* in Kalkutta musste in der Diskussion mit Rammohan Roy klar Stellung beziehen und sich von ihm distanzieren, um ihren Ruf zu wahren.[13] An der trinitarischen Frage und an der Präposition διά scheiterte also das Projekt der interreligiösen Bibelübersetzung.

---

[9] Der Biblizismus, der Baptisten und große Teile der Unitarier einte, siehe S. 180.

[10] Adam in seinem Brief vom 7. Mai 1821: „It is now several months since I began to entertain some doubts respecting the Supreme Deity of Jesus Christ, suggested by frequent discussions with Rammohun Roy, whom I was endeavouring to bring over to the belief of that Doctrine", zit. nach Collet, 123.

[11] Vgl. Hoby, 167.

[12] Zit. n. ebd.

[13] Siehe unten Abschnitt 4.3.2.

Der Baptist Adam löste seine Zweifel auf andere Weise auf. Er konvertierte offen zum „Unitarismus“. Das könnte innerlich ebenfalls irgendwann in der Mitte des Jahres 1821 geschehen sein und es wurde im Herbst publik.[14] Damit wurde Adam zum Problemfall für die *BMS*. Er schrieb einen Brief an die Missionsgesellschaft, in dem er seine Konversion erklärte und auf weitere Finanzmittel der *BMS* verzichtete. Das brachte ihn in große Not, gerade auch deshalb, weil um diese Zeit seine kleine Tochter starb und seine Frau schwer erkrankte. Bald stellte sich jedoch Hilfe ein von Seiten der Unitarier in England und Amerika,[15] und Rammohan Roy ließ seinen Freund nicht im Stich.

Von Seiten anderer Baptisten und trinitarischer Glaubensgenossen wurde die Konversion Adams schockiert aufgenommen. Er hatte Angriffe von überall her zu erdulden,[16] und der Spitzname „second fallen Adam“ war noch das Geringste.[17] William Ward stellte entsetzt fest, dass Indien so vom Satan in Besitz genommen sei, dass der Heide Rammohan sogar einen Missionar bekehren hatte können.[18] Diese Entwicklung würde die Diskussion zwischen Rammohan und Marshman weiter negativ beeinflussen.

Nachdem auch John Ryland, der nach Andrew Fullers Tod wohl das gewichtigste Mitglied der *BMS* war, bei Adam mit einem seelsorglichen Aufruf zur Rückkehr nicht durchdringen konnte,[19] lautete es im Jahresbericht der *BMS* zum abgelaufenen Jahr 1821:

> „We mention with deep regret that Mr. William Adams, lately one of their number, has embraced opinions derogatory to the honour of the Saviour – denying the proper Divinity of our Lord Jesus Christ; in consequence of which the connexion between him and the Society has been dissolved.“[20]

Was wurde aus der Bibelübersetzung? William Adam und Rammohan Roy führten die gemeinsame Arbeit zu zweit fort. Noch im Herbst 1822 berichtete Adam über Korrekturlesungen.[21] Im Bericht des *Calcutta Unitarian Committees*

[14] Vgl. Collet, 131: Sie merkt an, dass Adam kurz vor der Gründung des *Calcutta Unitarian Committees* konvertierte, die im September stattfand. William Yates schrieb am 1. Dez. 1821: „One who was formerly engaged with us in Missionary work, has lately declared his belief in sentiments similar to those contained in the Second Appeal“, vgl. Yates, vii.

[15] Vgl. Adam, *Letter*, 7.

[16] Vgl. ebd., 4.

[17] Vgl. Collet, 124.

[18] Vgl. Potts, 234.

[19] Vgl. Adam, *Letter*, 4.

[20] BMS, *Annual Report 1822*, 8.

[21] Vgl. Collet, 122.

von 1827 steht, dass das Manuskript der Übersetzung des MtEv druckfertig vorliege. Als Grund dafür, dass das MtEv noch nicht veröffentlicht ist, wird Geldmangel angegeben.[22] Wenn Rammohan zu diesem Zeitpunkt noch Interesse an dieser Sache gehabt hätte, hätte er wohl ohne Probleme seine Druckpresse anwerfen können.

William Yates hingegen veröffentlichte 1839 ein bengalisches Neues Testament in zwei Bänden,[23] das als Revision der Carey-Übersetzungen galt. Es ist anzunehmen, dass aus der Übersetzungsarbeit mit Rammohan Roy und Adam etwas in diese Bibel eingeflossen ist.

Rammohans *Second Appeal* ist es anzumerken, dass der Autor sich tief in linguistische und dogmatische Fragen hineinbegeben hat. Es ist offenkundig, dass das Übersetzertreffen, das zweimal die Woche stattfand, für ihn ein großer Gewinn war. In diesem Sinne hat ihm die Expertise der Missionare, wohl vor allem des Linguisten Yates, geholfen, seine eigene Position zur biblischen Überlieferung zu finden.

Den Plan, eine gute Übersetzung der *Precepts* zu drucken, die seinen Ansprüchen gerecht werden konnte, gab er jedoch auf. Nicht nur mangelte es ihm jetzt an Partnern in der Übersetzung, sondern er erkannte auch die Schwierigkeiten. Von Henry Ware 1824 nach Bibelübersetzungen in Indien befragt, antwortete er im Rückblick:

> „I beg to assure you, that I (though a native of this country) do not recollect having engaged myself once, during my life, in so difficult a task, as the translation of the New Testament into Bengallee."[24]

Im Bericht des Unitarischen Komitees von 1827 steht auch, dass Rammohan Roy verspreche, seine Übersetzung der *Precepts* ins Bengalische und ins Sanskrit abzuschließen und dem Komitee zur Verfügung zu stellen.[25] Dieses „Versprechen" ist wahrscheinlich der letzte Nachhall des interreligiösen Bibelübersetzungsprojektes.

[22] „The Committee have in their possession a MS translation of the Gospel of Matthew into Bengalee, the joint production of the Rev. William Yates, a Baptist Missionary, and of Rammohun Roy and Mr. Adam, two of the Members of this Committee, which, if they had the necessary funds, they would immediately print under the superintendence and revision of the two last individuals", Calcutta Unitarian Committee, *Second Memoir*, 27.

[23] *Dharmapustaker Antabhág. – The New Testament of our Lord and Saviour Jesus Christ, in Bengali and English, London 1839.*

[24] Ware/Adam/Rammohan, 137.

[25] Vgl. Calcutta Unitarian Committee, *Second Memoir*, 27.

Joh 1,3 in seiner zeitgenössischen christologischen Bedeutung

Es ist deutlich, dass Joh 1,3 der „Problemvers“ war, an dem sich die Geister in der Übersetzergruppe endgültig schieden. Dieser Vers aus dem Johannesprolog bringt das Motiv der Schöpfungsmittlerschaft des Logos[26] in das Neue Testament ein.

Die King-James-Version übersetzt πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο mit „All things were made by him“, sodass der Logos als Weltschöpfer verstanden werden kann. Ein damals gebräuchliches Wörterbuch wie das von Parkhurst gibt bei διά mit Genitiv die Erklärung „denotes a cause of almost any kind“ und gibt Joh 1,3 als Beispiel, wobei offen bleibt, ob es sich um eine letzte Ursache oder ein Mittel handelt.[27] Die in der Übersetzungsgruppe aufgekommene Alternative „All things were made through him“ (natürlich im bengalischen Äquivalent) macht den Logos zum *Mittler* der Schöpfung. Damit hätte der Logos als erstes Geschöpf dem Schöpfer bei seinem Werk zur Seite gestanden.

William Whiston, ein Exponent der britischen arianischen Christologie, hatte Joh 1,3 im Jahr 1711 so interpretiert:

> „God the Father by his Word, by his Son, or by Jesus Christ, as his Minister, or Active Instrument as first Created, Made, Order'd, or Dispos'd, and still Governs all the subordinate Creatures, visible and invisible.“[28]

Diese Interpretation, die als „arianisch“ bekannt war, wollte Yates nicht zulassen. Die zweite Person der Trinität konnte nicht untergeordnetes Instrument, sondern nur gemeinsam mit dem Vater und dem Geist gleichermaßen Schöpfer sein.

Die Quellen berichten, dass Adam nach der Diskussion mit Yates zum „Unitarismus“ konvertierte. Aber was hieß „Unitarismus“ in Bezug auf Joh 1,3? Die britischen Unitarier um Robert Belsham vertraten eine ganz andere Interpretation des Johannesprologs. In der *Improved Version* wird πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο übersetzt: „All things were done by him“, und in der Anmerkung erklären sie: „Im Anfang“ seines Wirkes war Jesus „mit Gott“ (nämlich in der Wüste), und später wurden „alle Dinge“ (nämlich alles, was die christliche Kirche in seinem Namen tut) „durch ihn getan“, d. h. in seinem Namen und in seiner Autorität.[29]

[26] Vgl. Schnelle, *Johannes*, 33f.

[27] διά mit Akkusativ wird als instrumental begriffen, vgl. Parkhurst, *Greek*, 124. Heute wird in Wörterbüchern διά mit Gen. instrumental übersetzt: „das persönliche Werkzeug oder die vermittelnde Person“, Art. διά in Bauer/Aland/Aland, 362, und moderne englische Übersetzungen wie die NRSV übersetzen mit „through“.

[28] Whiston, 160, unter Auslassung des originalen Kursivdrucks.

[29] Vgl. NTIV, *Ed. 1*, die Anmerkungen 200f.

Damit gelingt den Unitariern das Kunststück, jeglichen Präexistenzbezug aus dem Johannesprolog zu eliminieren.

Joh 1,3 bot in seiner Darstellung, dass Gott die Welt durch den Logos geschaffen hat, damals ein Problem sowohl für rechtgläubige Trinitarier als auch für Unitarier. Vielsagend ist, dass Yates der (sprachlich korrekten) Übersetzung „through" zunächst zustimmte und erst nach weiterem dogmatischen Nachdenken oder -lesen auf den Gedanken kam, dass hier etwas lauerte, was er als häretischen „Arianismus" einstufte: dogmatisch die dritte Option jenseits von Trinität und Unitarismus.

4.1.2. Der *Second Appeal to the Christian Public* als Rammohans öffentliche Erklärung seiner Theologie

Der zweite Appell an die christliche Öffentlichkeit war schon ein regelrechtes Buch von 173 Seiten. Gedruckt wurde es wieder in der *Baptist Mission Press*, und diesmal mit der klaren Namensnennung „Rammohun Roy" auf dem Titelblatt, aber wieder ohne Angabe der Druckerpresse. Der *Second Appeal* ist auch ein richtiges Buch in dem Sinne, dass er in sechs Kapitel, zwei Anhänge und ein Postscript unterteilt ist und ein ausführliches Inhaltsverzeichnis hat. Der Auseinandersetzung mit Marshman sind Kapitel I und III gewidmet, die anderen Kapitel haben thematische Überschriften:

I Allgemeine Verteidigung der *Precepts*.

II Die natürliche Untergeordnetheit des Sohnes unter den Vater.

III Separate Abwägung der sieben Punkte Marshmans.

IV Untersuchung der Versöhnungslehre.

V Über die „Lehren" und „Wundergeschichten" des Neuen Testamentes.

VI Über die Unpersonalität des Heiligen Geistes. Diverse Anmerkungen.

I. Anh. Alttestamentliche Zitate im Neuen Testament.

II. Anh. Belegstellen für die Göttlichkeit Jesu im Alten Testament.

P.S. Postscript mit noch mehr Anmerkungen

Schon diese Gliederung zeigt, dass der *Second Appeal* ein Werk mit großem Anspruch war. Marshman und Schmid sind viel kritisiert worden wegen ihrer Angriffe auf die *Precepts* und den *Appeal* – aber es ist speziell Marshman zugute zu halten, dass er die Diskussion fortgeführt hat. Rammohan Roy hatte schon vorher schriftliche Debatten geführt, aber diese früheren Gegner hatten sich nach einem Schlagabtausch für gewöhnlich wieder schnell zurückgezogen. Wahrscheinlich

lägen Rammohans wirkliche Ansichten zum Verständnis der biblischen Botschaft und zum Wesen des Christentums ohne Marshmans Insistenz heute nicht vor, und bestimmt hätte er viele Positionen gar nicht erst entwickelt, weil ihn niemand zur Klarstellung drängte. Rammohan schrieb in der Einleitung des *Second Appeals*, und das ist gewiss nicht ironisch gemeint:

> „The observations contained in No. I of the Quarterly Series of ‚The Friend of India,' […] have also encouraged me to pursue my researches after the fundamental principles of Christianity in a manner agreeable to my feelings" (§103).

Dem eigentlichen Text ist ein *Advertisement* vorangestellt, der zwei Zielpunkte der Argumentation darstellt:

> „1st, That the Precepts of Jesus, which teach that love to God is manifested in beneficence towards our fellow-creatures, are a sufficient Guide to Peace and Happiness; and 2ndly, That that omnipresent God, who is the only proper object of religious veneration, is one and undivided in person" (§101).

Das ist praktisch eine neue Ausformulierung des Doppelgebotes der Liebe: Die Gebote Jesu beinhalten die Pflicht zur Gottes- und Nächstenliebe, die ineinander verschränkt sind, und der allgegenwärtige Gott ist Einer und das einzige Ziel menschlicher Verehrung. Um dieses Doppelgebot zu untermauern, begibt sich Rammohan Roy auch in die dogmatische Diskussion.

Rammohan Roys Quellen für den *Second Appeal*

Rammohan Roy hatte sich nun schon mindestens seit 1817 mit dem Christentum beschäftigt. In der Einleitung der *Precepts* hatte er von christlichen Schriften und voluminösen Büchern geschrieben und von vielen Konversationen, die er geführt hatte.[30] Der *Second Appeal* enthält die Früchte dieser Forschungsarbeit – von R. S. Sugirtharajah wurde Rammohan zu Recht als „Ein-Mann-Jesus-Seminar seiner Zeit"[31] betitelt.

[30] „The various doctrines I found insisted upon in the writings of Christian authors, and in the conversation of those teachers of Christianity with whom I have had the honor of holding communication", §1; „voluminous works, written by learned men of particular sects", §2.

[31] „Rammohun Roy was the one-man ‚Jesus Seminar' of his day", RS Sugirtharajah, *Asian Hermeneutics*, 35.

Was lässt sich aussagen über die benutzten Quellen und die Werke, die Rammohan vorliegen hatte? Ein vollständiges Verzeichnis könnte man nur bekommen, wenn man die Kataloge von Rammohans Bibliothek, der Bibliotheken seiner Freunde und der Büchereien Kalkuttas vorliegen hätte – aber so bleibt nur die Beschränkung auf seine eigenen Angaben und Andeutungen.

Als biblische Primärquelle zitiert und nutzt er weiterhin den Text der King-James-Version. Für textkritische Studien kennt Rammohan anscheinend Johann Jakob Griesbachs Edition, die gewiss eine Vorlage für die interreligiöse Evangelienübersetzung gewesen ist.[32] Für die Urtexte, die er betrachtet, gibt er selbst als Quelle die *Biblia sacra polyglotta* von 1656 an, herausgegeben in London durch Thomas Roycroft, einen Standardtext der Zeit.[33] Diese Bibel gab ihm die Möglichkeit, hebräischen Text und arabische Übersetzung zu vergleichen, und so konnte er mit seinen Arabischkenntnissen eine Brücke zum Hebräischen finden.[34]

Es ist wahrscheinlich, dass er Erzbischof Newcomes Neues Testament kannte, das die Unitarier als Vorlage für die *Improved Version* benutzt hatten. Sicher ist, dass er Newcomes kommentierte Ausgabe des Zwölfprophetenbuches *An Attempt Towards an Improved Version, a Metrical Arrangement and an Explanation of the Twelve Minor Prophets* vorliegen hatte.[35]

Eine Bibelausgabe mit Anmerkungen und ausführlichen Querverweisen bot ihm das Werk von John Brown, *The Self-Interpreting Bible* (1778),[36] und eine vollständige Konkordanz der Bibel lieferte ihm Alexander Crudens *Complete Concordance to*

[32] In §168 weiß er, dass Griesbach das Komma Johanneum textkritisch ausgeschieden hat, und er kennt auch Griesbachs Erklärung zur Datierung dieses Verses, vgl. Griesbach, *NT Graece Vol. II*, 519. Zastoupil, dem die Kontroverse um das Komma Johanneum nicht vertraut ist, schreibt leider irrtümlich, dass Rammohan behauptet habe, „that key passages in the gospel of John are spurious", vgl. Zastoupil, *Defining*, 234

[33] Vgl. §265, Anm.

[34] Ball schreibt: „His knowledge of Arabic helped him in acquiring proficiency in the difficult language of the Old Testament in six months", Ball, 105f., allerdings ohne Quellenangabe und irgend eine Erklärung, wie weit diese „proficiency" ging. An deutschen Hochschulen legen Studierende nach einem Semester das Hebraicum ab, was ihnen alle Grundlagen im Hebräischen vermittelt und die Fähigkeit, erzählerische Texte mit Wörterbuch zu übersetzen. Wenn Rammohan wirklich sechs Monate aufgewendet hat, konnte er bei seinen guten Arabischkenntnissen schon weit kommen. Es ist schwer, die ohne Zweifel vorhandene große Sprachbegabung Rammohans und Heldenmythen voneinander abzugrenzen.

[35] Er kennt in §199 Necomes Übersetzung von Sach 13,7 und möglicherweise auch Blayneys Anmerkung dazu, vgl. Newcome, *Attempt*, 336.

[36] Er bezieht sich in §231 und §244 darauf, einmal kritisch und einmal bestätigend. John Brown (1722-1787) war ein schottischer Presbyterianer, der sich mit einer Gruppe anderer Geistlicher 1732 von der *Church of Scotland* als *Associate Presbytery* abgespalten hatte. Er war Calvinist und anscheinend Vertreter der Sabbat-Heiligung, vgl. Brown, 5f. und 9.

the Old and New Testament (1737).[37] Thomas Randolphs Werk *The Prophecies, and Other Texts, Cited in the New Testament* (1782) versorgte ihn mit einer Liste der alttestamentlichen Zitate im Neuen Testament, die er in Appendix I benutzte.

Welche Sprachlehrbücher und Grammatiken er nutzte, ist unklar, mit einer Ausnahme: Bischof Middleton hatte ihm gewiss selbst sein Werk über die Benutzung des Artikels im Griechischen gegeben – *The Doctrine of the Greek Article; Applied to the Criticism and the Illustration of The New Testament* (1808).[38]

Rammohan bezieht sich, was exegetische Werke betrifft, an einer Stelle auf Johann David Michaelis (1717-1791). Es kann sein, dass er damit dessen Einleitung in das Neue Testament meint.[39]

Eine wichtige Quelle für die Geschichte der christlichen Kirche ist für Rammohan die *Institutionum historiae ecclesiasticae* (1726) von Johannes Lorenz Mosheim (1693-1755), die als *Ecclesiastical History* 1764 in England erschienen war. Er zitiert große Passagen daraus, um die Entwicklung des trinitarischen Dogmas darzustellen.[40] In seiner Idee, dass auch Gegner der Orthodoxie „unparteiisch“ dargestellt werden sollten,[41] erinnert Mosheim an Gottfried Arnolds Programm der *Unparteyischen Kirchen- und Ketzer-Historie* und gehört damit unter die Väter moderner Kirchengeschichtsforschung.[42]

Rammohan Roy setzt sich mit mehreren Autoren auseinander, die versuchten, die Dreieinigkeit aus Bibel und Religionsgeschichte zu beweisen:

- William Jones of Nayland (1726-1800). Der Anglikaner, der von dem Orientalisten zu unterscheiden ist, veröffentlichte *The Catholic Doctrine of a Trinity* (1767) und griff darin Samuel Clarke und „andere Arianer“ an. Namentlich genannt wird Jones in der Auseinandersetzung in §§244-251. Seine Argumente ziehen sich jedoch durch einen Großteil des atl. Appendix. Rammohan arbeitet Jones’ Buch streckenweise Seite für Seite ab.

[37] Alexander Cruden (1699-1770), er verweist kurz in §275 darauf.

[38] Er zitiert ein Stück daraus in der Anmerkung zu §128.

[39] Rammohan weiß, dass Michaelis ebenfalls das Komma Johanneum ausgeschieden hat. In der englischen Ausgabe *Introduction to the New Testament* heißt es dazu: „the verse is rejected by every ancient Greek manuscript, and absolutely inadmissable“, Michaelis, Vol. I, Part I, 274.

[40] §151, §§171-172.

[41] So merkt er z. B. an, dass Arius und der nach ihm benannte Streit einmal „unparteiisch“ dargestellt werden müssten, vgl. Mosheim/MacLaine, 316, Anm. m.

[42] Wenn man nach gemeinsamen Quellen für Rammohan Roy und Thomas Jefferson sucht und den von RS Sugirtharajah, *Bible and Empire*, 9-59, und Zastoupil, *Victorian Britain*, 23-40, angestellten Vergleich (siehe Abschnitt 3.2.2) untermauern will, kommt man an Mosheim nicht vorbei: Der deutsche Kirchenhistoriker war „Jefferson’s most oft-recommended ecclesiastical historian“, Crow, 253.

- Ambrose Serle (1742-1812), *Horæ Solitariæ, or, Essays upon some Remarkable Names and Titles of Christ* (1799?).[43]

- Humphrey Prideaux (1648-1724), *The Old and New Testament Connected, in the History of the Jews, and Neighbouring Nations, from the Declension of the Kingdoms of Israel and Judah, to the Time of Christ* (1715-1717).[44]

Rammohan Roy muss sich sich mit der subordinatorischen Christologie, wie sie in Britannien hundert Jahre vorher aufgekommen war, auseinandergesetzt haben.[45] Aus diesem Bereich zitiert er John Locke und Isaac Newton,[46] und wenn er William Jones Werk gegen Samuel Clarke gelesen hat, kannte er gewiss auch Clarkes Werk selbst, wenn es in Kalkutta greifbar war. Dass Rammohan Roy einen bekennenden Arianer wie William Whiston gelesen haben könnte, kann man nicht belegen. Dass die christologische Position von Rammohan und Whiston übereinstimmt, ist nur ein Hinweis, kann aber auch andere Gründe und Vermittlungswege haben.

- Isaac Newton (1643-1727), *Observations upon the Prophecies of Holy Writ; particularly the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John* (1733).

- John Locke (1632-1704), *The Reasonableness of Christianity* (1695), Rammohan zitiert die zweite Verteidigung Lockes dieses Werkes.

- Samuel Clarke (1675-1729), *The Scripture-Doctrine of the Trinity* (1712).

Rammohan kannte auch jüdische Auslegungen und hat sie aufgenommen. Die *Biblia sacra polyglotta* beinhaltet den Targum Jonathan, den er in der Auseinandersetzung mit Serle und Prideaux zitiert. In diesem Zusammenhang bringt er auch ein Zitat von Hillel (§271). In §244 gibt er eine jüdische Auslegung von Ps 68,18 an.

Es ist auch persönlicher Kontakt zu Juden in Kalkutta bezeugt. 1797 hatte sich der Kaufmann Shalom Obadiah ha-Cohen im Norden der Stadt angesiedelt, und sein Schwiegersohn Moses Dwek ha-Cohen eine Gemeinde gegründet. Diese Juden kamen aus dem heutigen Irak und sind als indische Baghdadi-Juden bekannt.[47] Mehrere Überlieferungen stimmen darin überein, dass Rammohan bei einem Rabbiner hebräischen Sprachunterricht genommen hat,[48] und im Zusammenhang mit

[43] Auseinandersetzung in §§261-267.

[44] Auseinandersetzung in §§271-273.

[45] Siehe Abschnitt 4.2.

[46] Zitate in §§256-259.

[47] Vgl. Roland, 38-41.

[48] Von einem Rabbiner spricht der unitarische Pfarrer W. J. Fox in seiner Gedenkansprache zu Rammohans Tod, vgl. M. Carpenter, 239. Diese Information können die britischen Freunde in

den zehn Sephirot spricht Rammohan von „östlichen Theologen" *(„Eastern theologians",* §264 Anm.), mit denen er sich unterhalten habe und die diese Lehre bis heute verträten. Es ist unwahrscheinlich, dass er ostkirchliche Christen getroffen hat, die ihm etwas über die Sephirot erzählt haben, also muss es sich um Juden handeln. Das setzt einen persönlichen Kontakt voraus, und dabei müsste es sich um diese baghdadischen Juden gehandelt haben. Es liegt auf der Hand, dass Rammohan sich jenseits von Sprachunterricht mit ihnen auch über die Auslegung der Schrift unterhalten hat.

Aus solcher Quelle können Auslegungen stammen, bei denen eine schriftliche Herkunft nicht nachzuweisen ist: Zu Sach 13,7 schreibt er z. B., dass mit dem Hirten, der geschlagen wird, sodass die Schafe sich zerstreuen, ursprünglich „Agrippa, der letzte König der Juden, dessen Untertanen zerstreut wurden, nachdem er mit dem Schwert geschlagen worden war"[49], gemeint gewesen sei. Dass diese Interpretation eine jüdische ist, kann man daran sehen, dass Rammohan den Namen „Agrippa" vollkommen unmotiviert in hebräischer Schrift anfügt (**אגריפה**) – was wohl eher von einem jüdischen Kommentator zu erwarten ist.[50]

In §138 zitiert Rammohan Roy mehrere Hadithe und Koranverse. Manche dieser Hadithe sind bekannt aus den offiziellen Sammlungen bzw. sie sind Kurzformen von Koranversen, manche scheinen Abwandlungen solcher bekannter Hadithe zu sein, andere sind gar nicht in Sammlungen zu finden.[51] Er selbst gibt dazu an, dass diese Zitate Mohammeds jedem Muslim bekannt seien – es ist anzunehmen, dass sie unter bengalischen Muslimen anerkannt waren. Den Koran benutzt Rammohan auch §166, um eine grammatische Eigenart semitischer Sprachen zu demonstrieren.

Mit den Quellen, die er benutzt, geht Rammohan Roy differenziert um. Er spricht oft summarisch von den „Trinitariern", mit denen er sich auseinandersetzt (z. B. §273), und er kennt und nennt viele, bei denen der Eifer *(„zeal")* für ihre Sache

---

Gesprächen mit Rammohan aufgesammelt haben. Und Rakhaldas Haldar, ein Anhänger der Brahmo Samāj, hat in seinem unveröffentlichten Tagebuch von 1852 berichtet, er habe den Neffen des besagten Rabbiners in Kalkutta getroffen, zit. in S. Tagore, 20.

[49] „Verse 7 was originally applied to Agrippa, (**אגריפה**) the last king of the Jews, whose subjects were scattered after he had been smitten with the sword, and in an accommodated sense is applied by Jesus to himself", §200.

[50] David Levi (1742-1801) hatte in seinen Briefen an Joseph Priestley von jüdischer Seite dafür argumentiert, Prophezeiungen aus Daniel (Dan 9,26) auf Agrippa I und II anzuwenden (vgl. Levi, 61f.). R. David Kimchi (1160-1235) hatte bereits Sach 11,14–17 auf Agrippa angewendet (vgl. Kimchi/McCaul, 130f. und 128). Eine Auslegung auf Sach 13,7 war jedoch nicht ausfindig zu machen.

[51] Diese Informationen und Analysen verdanke ich Herrn Dr. Şuayip Seven vom Zentrum für Islamische Theologie in Münster.

die Vernunft außer Kraft setze.[52] Gleichzeitig lobt er v. a. die deutschen Wissenschaftler wie Griesbach, Michaelis und Mosheim, von denen er weiß, dass sie Trinitarier sind. Sie gäben der wissenschaftlichen Vernunft den Vorrang vor religiös-weltanschaulichem Interesse.[53] John Brown zitiert er einmal ablehnend (§231) und einmal zustimmend (§244). Wissenschaftsgeschichtlich interessant bei den deutschen Autoren ist, dass sie in Deutschland ihre Werke noch zum großen Teil in Latein verfassten. Durch englische Übersetzungen wirkten sie deshalb früher und breiter im englischen Sprachraum als in ihrer Heimat – und konnten somit sogar in Kalkutta rezipiert werden.

Beim Nachdenken über die schriftlichen Quellen dürfen im Fall Rammohan Roy die anderen Quellen nicht vernachlässigt werden. Viele der Argumente für die Trinität, die er bearbeitet, kommen aus Predigten, die er gehört, und aus persönlichen Gesprächen, die er geführt hat.[54] Die Übersetzergruppe mit Yates und Adam hat sich auch nicht auf linguistische Fragen beschränkt.

Die Fortführung der Auseinandersetzung mit Joshua Marshman

Das erste Kapitel des *Second Appeals* besteht vor allem aus Wiederholungen für die, die es bis jetzt nicht verstanden haben oder verstehen wollten. Rammohan bedankt sich für die letzte Rezension Marshmans in der *Quarterly Series*, in der der Missionar sein eigenes Verständnis dargestellt hatte. Im Gegensatz zu den vorherigen Texten Marshmans sei diese Rezension von mildem und christlichem Stil gewesen, und sie habe Rammohan dazu ermutigt, seine Studien über die Prinzipien des Christentums weiter fortzuführen (§103). Auch würdigt er Marshmans Methode, dass dieser nur auf Jesu eigene Worte aufgebaut habe.[55]

Dann stellt Rammohan klar, dass er keinesfalls die Wahrheit der Evangelien in irgendeiner Weise bezweifle, und dass es ihm nur darum gegangen sei, Streit zu vermeiden. Er distanziert sich damit erneut von den „Freidenkern“ und „Antichristen“ und auch von denjenigen abergläubischen Hindus, die an die fabrizierten Wundergeschichten glauben und diese beim ersten Hören mit Christi Wundern

[52] Z. B.: „This mode of reasoning is most evidently opposed to common sense, as well as to the Scriptures; though their zeal in support of the Trinity has not permitted them to see it“, §180.

[53] Griesbach und Michaelis „never allowed their zeal for their sect to overcome the prudence and candour with which they were endowed“, §168, und Mosheim nennt er als gefeierten trinitarischen Autoren, der aber dennoch aufzeige, dass die Trinität vor dem 4. Jhdt. nicht aufgekommen sei (§171).

[54] Das Dreieck-Beispiel, vgl. §260, vgl. auch die „Predigtnachgespräche“ mit Middleton, Le Bas, *Vol. I*, 179.

[55] „The Reverend Editor has most fairly and justly confined himself to arguments, founded in the authority of the divine Teacher himself“, §111.

gleichsetzen würden. Die in den *Precepts* ausgelassenen Stücke haben für Rammohan *in der Missionssituation* keinen Wert, nicht aber grundsätzlich (§§105-107):

> „The Compiler neither in his Introduction to the Precepts of Jesus, nor in his defence of those Precepts, has expressed the least doubt as to the truth of any part of the Gospels“ (§105).

Rammohan merkt aber sehr wohl an, dass Marshman auf Kernpunkte seiner Argumentation nicht eingegangen ist:[56] nämlich dass Jesus das Doppelgebot der Liebe als höchstes Gebot bezeichnet hat, dass er die Menschen immer wieder dazu angehalten hat, seine Worte zu halten, dass in der Bibel die Menschen zur Umkehr aufgefordert werden, und dass Versöhnung mit Gott aufgrund solcher Umkehr versprochen wird. Damit verweist er auf diejenigen Punkte, auf die Marshman mit seinem Gesetzesverständnis schwer antworten konnte. Rammohan agiert, als ob er mit einem Schwerhörigen spreche, und zitiert seine Belegstellen erneut und wiederholt seine Argumentation (§§108-112).

Das biblische Kernzitat Marshmans aus Gal 2,21[57] wehrt Rammohan ab, indem er feststellt, dass Paulus sich an dieser Stelle allein auf das mosaische Gesetz bezogen habe. Jesus habe aber immer „das Gesetz und die Propheten“ hervorgehoben, was Rammohan als „Gesetz und Religion“ *(„law and religion“,* §109) übersetzt, aber nicht weiter ausführt, als dass es die Gesamtheit der göttlichen Gebote bedeute *(„all the divine commandments found in the scriptures“,* §109).

Die Vorstellung vom unerfüllbaren Gesetz, das nur zur Aufdeckung der Sündhaftigkeit des Menschen dienen soll, und nicht als Handlungsanleitung für ein gottgewolltes Leben, ist für Rammohan vollkommen unzugänglich:

> „A man possessed of common sense and common humanity would not incite another to labour in vain by attempting what was practically impossible, nor delude him with promises of a reward upon condition beyond his power to fulfil“ (§109).

In Kapitel III arbeitet Rammohan die Schriftargumente Marshmans zur Göttlichkeit Jesu durch. Er hat sie in „sieben Thesen des Rezensenten“ *(„seven positions of the Reviewer“)* eingeteilt und findet jeweils eigene (Gegen-)Positionen. Dass er die

[56] „I deeply regret that the Editor should appear to have overlooked the authority of the gracious Author of this religion in the several passages cited by the Compiler in his Appeal, to prove beyond doubt the sufficiency of the Precepts in question to procure eternal life; as it is almost impossible that so numerous quotations, spreading over a great part of the Appeal, could have escaped his notice“, §108.

[57] „If righteousness come by the law, Christ is dead in vain“, §59.

üblichen Argumente für die Göttlichkeit Jesu kennt oder dass sie ihm gegenüber schon vorgebracht wurden, kann man daran erkennen, dass er zusätzlich zu Marshmans Stellen gleich noch weitere abhandelt, die dieser gar nicht benutzt hatte. Ein Beispiel: In §134, wo er auf Marshmans Behauptung antwortet, Jesus sei von Menschen zu Lebzeiten angebetet worden,[58] geht er auf Joh 9,35–38, Mt 14,32–33 und Mt 8,2–4 ein, und er wehrt Marshmans Belege aus Mt 28,9–10 und 28,16–20 mit Verweis auf Lk 24,19 ab – aber zusätzlich erklärt er auch Mk 5,6f., Lk 17,15f. und Mt 15,21–28 so, dass hier keine Anbetung Jesu stattfinde.

Auf solche Weise geht Rammohan Roy generell im *Second Appeal* vor. Es geht nicht mehr nur darum, Marshman abzuwehren oder die *Precepts* gegen den *Friend of India* zu verteidigen, sondern auch um eine ausführliche Darstellung seines eigenen Verständnisses biblischer Theologie.

Es gibt dabei Stellen, an denen er sich mit Marshman einverstanden erklärt: Jesus hat die Aufgabe des Jüngsten Gerichtes und muss deshalb übernatürliche Weisheit (*„supernatural wisdom“*, §133) besitzen. Auch dass Jesus Messias, Heiland und Mittler zwischen Gott und Menschen ist (*„Redeemer, Mediator, and Intercessor with God“*, §147), gehört zu Rammohans Vorstellung – und er meint, Marshman hätte sich die lange Argumentation zum Messias sparen können.

An Marshmans (und anderer Trinitarier) Schriftbenutzung kritisiert Rammohan Roy, dass sie Stellen aus dem Kontext reißen, statt den ganzen Zusammenhang der von ihnen benutzten Verse wahrzunehmen. Zu Joh 5,19–23, von Marshman als Stelle für Jesu Allmacht gebraucht,[59] schreibt er:

> [This] „might very readily be understood as implying an assertion of equality with the Father. But this affords one of numerous instances of the danger of resting an opinion on the apparent meaning of the words on insulated passages of Scripture, without attention to the context“ (§131).

Dies ist zwar ein oft vorgebrachtes Argument in Diskussionen um Schriftbeweise, weil jeder Kontrahent neben dem direkten Text-Zusammenhang noch einen eigenen theologischen und hermeneutischen Kon-Text einspielt, den der andere nicht einordnen kann. Dennoch ist es auffällig, dass Rammohan alle zitierten Verse mit Stellenangabe aufführt, während Marshman keine Stellenangaben macht und auch gerne biblische Formulierungen vollkommen beleglos in seine Worte einfließen lässt.

[58] Siehe oben S. 211.

[59] Jesus „ascribes to himself the power of *quickening and raising the dead* like the Father himself, adding, that the Father had committed all judgment unto him, ‚that all men might honor the Son, *even as* they honor the Father‘“, §68.

In Kapitel V verteidigt sich Rammohan erneut zum Thema lehrhafte Texte und Wundergeschichten. Zu den „Lehren des Christentums“ arbeitet er weiter aus, welche brutalen Streitigkeiten es in der Kirchengeschichte um dogmatische Fragen gegeben hat. Marshman hatte dargestellt, dass im Sinne Jesu die Wahrheit nicht um des Friedens willen unterschlagen werden dürfe, dass aber Religionskriege und Blutvergießen nur von menschlicher Gier nach Macht und Reichtum gekommen seien.[60] Rammohan zitiert einige Stücke aus Mosheims Kirchengeschichte, um die Gewalttaten der siegreichen Nizäner vor Augen zu stellen. Er zweifelt daran, dass ein Kaiser wie Theodosius wirklich eine Minderheit wie die Arianer so verfolgen musste, weil er nach Macht und Reichtum strebte (§§150-151). Die Kriege der Reformationszeit seien auch durch Lehrstreite hervorgerufen worden, wenn auch nicht durch Streite über die Christologie (§152).

Jesus habe bei seinen Sätzen, dass er Schwert und Feuer bringen wolle,[61] gewiss nicht die Erde in Brand stecken wollen im Streit um heilsunnötige Lehren. Im Zusammenhang der Aussendungsrede beziehe sich die Rede vom Schwert sowieso auf innerjüdischen Streit durch die Predigt der Apostel in ihrem eigenen Volk (§153).

Beim Thema Wundergeschichten hält Rammohan die Position weiter, dass die Wunder nur den Sinn hatten, Menschen zu überzeugen, die an Jesu Botschaft zweifelten.[62]

Der untergeordnete präexistente geschaffene Sohn: eine arianische Christologie

Rammohan hatte in die *Precepts* die Texte, die sich mit Jesu Wesen befassen, als Lehr- und dogmatische Texte nicht aufgenommen, woran sich der ganze Streit hauptsächlich entzündet hatte. Im *Appeal* hatte er noch argumentiert, dass diese Texte, z. B. der Johannesprolog, ohne theologisches Hintergrundwissen nicht verstanden werden könnten.[63] Nun wird er konkreter:

> „Had not experience, indeed, too clearly proved that such metaphorical expressions, when taken singly and without attention to their contexts, may be made the foundation of doctrines quite at variance

[60] Siehe oben S. 217.

[61] Mt 10,34 und Lk 12,49, zit. in Marshmans *Review*, §93.

[62] „In these and other instances Jesus referred to his miracles those persons only who either *scrupled to believe*, or doubted him as the promised Messiah, or required of him some sign to confirm their faith“, §154.

[63] §32 und §35, siehe S. 196.

> with the tenor of the rest of the Scriptures, I should have had no hesitation in submitting indiscriminately the whole of the doctrines of the New Testament to my countrymen; as I should have felt no apprehension that even the most ignorant of them, if left to the guidance of their own unprejudiced views of the matter, could misconceive the clear and distinct assertions they every where contain of the unity of God and subordinate nature of his messenger Jesus Christ“ (§120).

Das muss man so verstehen: Er wollte nicht einen Satz wie Joh 10,38 – „Ich und der Vater sind eins“ – unkommentiert veröffentlichen, wenn gleichzeitig trinitarische Missionare die Menschen mit ihrer eigenen (falschen) Auslegung dieses Satzes fütterten und polytheistische Hindus Jesus ohne Zögern in die Reihe ihrer höchsten Götter stellen. Die hohe Christologie des Evangelisten Johannes braucht eine genaue Erläuterung und einen erklärenden Kontext.

So legt Rammohan Roy im zweiten und dritten Kapitel seines *Second Appeals* eine arianische Christologie vor, die er aus genau denjenigen „doktrinären“ Textpassagen begründet, die er in den *Precepts* ausgelassen hat: Die Reden Jesu im JohEv, Abschiedsreden, Gebet Jesu usw. Die Zusammenfassung seiner Christologie lautet so:

> „The Scriptures indeed in several places declare, that the Son was superior even to the angels in heaven, living from the beginning of the world to eternity, and that the Father created all things by him and for him. At the same time I must, in conformity to those very authorities, believe him as produced by the Supreme Deity among created Beings. *John*, ch. v. ver. 26: ‚For as the Father hath life in himself, so hath he given to the Son to have life in himself.‘ *Colossians*, ch. i. ver. 15, ‚Who is the image of the invisible God, the *first-born of every creature*‘“ (§125).

Auf dem Weg zu diesem Ergebnis benutzt er zunächst die Worte des JohEv, in denen Jesus das **untergeordnete bzw. abgeleitete Verhältnis** zu seinem Vater beschreibt (§115): Der Vater hat dem Sohn alles, was er hat, gegeben (Joh 3,35; 6,37f.; 17,1f., ebenso Mt 28,18 und Lk 1,32); der Sohn tut nichts aus sich selbst (Joh 5,19; 8,28); sein Vater hat ihn gesandt und ihm seine Mission befohlen (Joh 6,57; 10,17f.; 12,49; 14,24; 14,31; Joh 20,21); der Sohn sucht nicht seine eigene Ehre (Joh 8,50), sondern nennt den Vater „seinen Gott“ (Joh 20,17), und sein Vater hat ihm gegeben, das Leben in sich selbst zu haben (Joh 5,26). An die Seite dieser Stellen stellt er noch Mt 28,18, wo in Aufnahme von Jes 42,1 Gott von seinem „Knecht“ spricht. –

Der Gottesknecht muss Gott untergeordnet sein. Auch der Apostel Paulus spricht davon, dass Jesus alles Gott zu Füßen legen wird und sich dann auch selbst ihm unterwirft (1Kor 15,24–28).

Vers 15 des Kolosserhymnus' (Kol 1,15) bildet dann das Scharnierstück zur weiteren Argumentation: Jesus ist dem Vater untergeordnet, aber nicht einfach ein Mensch, denn das wäre nicht schriftgemäß:

> „Such interpretation as declares these and other passages of a similar effect to be applicable to Jesus as a man, is an unscriptural invention. Jesus spoke of himself throughout all the Scriptures only as the promised Messiah, vested with high glory from the beginning of the world" (§117).

Dazu blickt Rammohan zunächst ins letzte Gebet Jesu zum Vater Joh 17,1–5: Jesus betet um seine Verherrlichung, und diese Herrlichkeit ist dieselbe, die er schon einmal hatte, bevor die Welt war. – Jesu Herrlichkeit nach der Auferstehung ist seine **präexistente**[64] **Herrlichkeit und Macht**, und nicht eine, die ein Mensch als Adoption bei seiner Taufe oder als Lohn nach seiner Auferstehung empfangen hat. Auch Joh 17,24 und Joh 8,42 deuten auf diese Zeit zurück. Die Formulierungen, in denen Jesus davon spricht, dass der Vater ihn gesandt hat, zeigen, dass er schon vor seiner irdischen Existenz als Messias diesen Auftrag empfangen habe. Und wenn Jesus in Joh 14,28 sagt, dass der Vater größer ist als er, bezieht es sich auf seine vorgeburtliche Natur – sonst wäre die Aussage überflüssig.[65]

Nach einem Streifzug durch die Bibel (Hi 1,6; Gen 6,2; Hos 1,10) argumentiert Rammohan dann, dass es im biblischen Sprachgebrauch viele „Söhne Gottes" gebe, aber dass „Der Sohn" bzw. „Der Sohn Gottes" davon abgesetzt sei:

> „The epithet ‚Son of God' with the definite article prefixed, is appropriated to Christ, the first born of every creature, as a distinct mark of honour which *he alone deserves*" (§118).

Dann kümmert sich Rammohan um die johanneischen Formulierungen des **„Eins-Seins"** und **„in-Gott-Seins"** bzw. **„in-Christus-Seins"**. Jesus ist eins mit

[64] „Präexistenz" soll hier in der Beschreibung von Rammohans Theologie nicht Existenz vor der Schöpfung bedeuten, sondern lediglich vor der irdischen Existenz. Zur späteren Ausdifferenzierung im Sprachgebrauch im Rahmen des *Final Appeals* siehe S. 369.

[65] „It would have been idle to have informed them of a truth, of which, as Jews they would never have entertained the smallest question, that in his mere corporeal nature Jesus was inferior to his Maker; and it must therefore have been his spiritual nature, of which he here avowed the inferiority to that of God", §117.

dem Vater (Joh 10,30) insofern er auch mit den Jüngern eins ist und sie untereinander eins sind. Parallel erklärt er auch Joh 10,38 mit Joh 17,21; 6,56 und 1Joh 4,15. Ein trinitarisches Verständnis dieser Einheit ist nach Rammohan deshalb vollkommen unmöglich:

> „Should any one understand by these texts real unity and identity between each and all of the Apostles; – nay, even that the disciples also were included in the Godhead, which in that case would consist of a great many times the number of persons ascribed to the Trinity" (§119).

Wenn man nicht annehmen möchte, dass die Gläubigen im Sinne mancher Hindus bei der Erlösung in die Gottheit absorbiert werden,[66] bleibe nur eines übrig: Der Vater, der Sohn und die Apostel leben in einer Einheit, die aus Eintracht, Harmonie, Liebe und Gehorsam besteht, so wie sie der Sohn dem Vater gegenüber gezeigt hat. Eine metaphysische Interpretation ist dabei vollkommen unnötig.

Rammohan unterscheidet in seiner praktischen Beschreibung einen **irdischen und einen himmlischen Jesus**:

Der irdische Jesus trägt die Titel Prophet und Messias. Als der angekündigte Prophet „wie Mose" (Dtn 18,15–18) wolle Jesus verstanden werden, wenn er in Joh 5,46 sagt, dass Mose über ihn geschrieben habe,[67] und als Propheten bekennen ihn auch die Jünger nach der Auferstehung.[68] Gleichzeitig war Jesus der vorausgesagte Messias, das begriffen seine Jünger schrittweise, und er lehrte es nach der Auferstehung.[69] Der irdische Jesus zeigt auch Angst vor der Kreuzigung (Lk 22,41f.; Mk 14,35f., §135). Sein Leben ist geprägt davon, dass er als der vorausgesagte Messias und größter Prophet die Weissagungen des Alten Testaments genaues-

[66] „The doctrine that the Supreme Being, the Son and the Apostles, were to be absorbed mutually as drops of water into one whole: which is conformable to the doctrine of that sect of Hindoo metaphysics, who maintain, that in the end the human soul is absorbed into the Godhead", §120.

[67] „It was no doubt to this remarkable passage that Jesus referred, and nothing can more distinctly prove the light in which he wished to be considered, namely, that of a Messenger or Prophet of God", §132.

[68] „Even after the crucifixion we find the disciples conversing of Jesus only as ‚a prophet, mighty in deed and in word before God and all the people.' *Luke*, ch. xxiv. ver. 19", §134.

[69] Mit Bezug auf die Emmaus-Jünger, Lk 24,25: „It was Jesus himself risen from the dead whom they addressed, yet throughout the remainder of the chapter, which concludes with the account of his being carried up to heaven, they are only further taught that this prophet was the promised Messiah", §134.

tens erfüllt.[70] Für Rammohan sind die Begriffe „Messias" und „größter Prophet" synonym mit „Sohn Gottes".[71]

Der Titel „Sohn Gottes" bezieht sich auch auf den himmlischen Jesus, der vor und nach seiner irdischen Existenz beim Vater war: ein höchstes Wesen, im dem die Wahrheit wohnte, und das mit einem göttlichen Gesetz unter die Menschheit geschickt wurde, um durch Wort und Beispiel zu wirken.[72] Diese Wahrheit und Weisheit hat ihm der Vater gegeben, damit er sein Amt als Erstgeborener der Schöpfung und als Gesalbter und über alle Engel Erhöhter ausfüllen kann. Ein Teil dieses Amtes ist die Aufgabe des Weltenrichters (§133).

Marshman hatte in seiner Rezension vorsorglich Beweise angeführt, dass Jesus der vorausgesagte Messias sei, weil er sich nicht sicher gewesen war, welche Position Rammohan in dieser Frage vertrat. Rammohan versichert ihm jetzt, dass das nicht nötig gewesen wäre. Die hohe Stellung Jesu könne man sowohl aus den *Precepts* als auch aus dem *Appeal* erschließen:

> „The Editor may find in the compilation in question, as well as in its defence, Jesus of Nazareth represented as ‚The Son of God,' a term synonymous with that of Messiah, the highest of all the prophets; and his life declares him to have been, as represented in the Scriptures, pure as light, innocent as a lamb, necessary for eternal life as bread for a temporal one, and great as the angels of God, or rather greater than they" (§147).

Wie hängen der irdische und der himmlische Jesus zusammen? Rammohan erklärt nicht, auf welche Weise er sich in seiner arianischen Christologie die Inkarnation vorstellt, aber er greift deutlich die chalzedonensische Zweinaturenlehre an:

> „It is maintained that his nature was double, being divine as Son of God, and human as Son of man – that in the former capacity he performed miracles and exercised authority over the wind and the sea, and as man was subject to and experienced human feelings, joy and sorrow, pleasure and pain" (§173).

[70] „That Jesus should ride on a colt, should receive an offer of vinegar to drink, and should be wounded with a spear after he had delievered up the ghost, as well as his death on the cross, were events prophesied in the Old Testament, and consequently these were fulfilled by Jesus", §141. Rammohan denkt hier gewiss an die Erfüllungszitate bei Mt und Joh.

[71] „A term synonymous with that of Messiah, the highest of all the prophets", §147.

[72] „A Being, in whom dwelt all truth, and who was sent with a divine law to guide mankind by his preaching and example", §109.

Das ist eine selektive Wiedergabe der Zweinaturenlehre, wie sie 451 in Chalzedon beschlossen wurde.[73] Marshmans Darstellung der Zweinaturenlehre in den kommenden Schriften bietet zusätzlich Einblick in die spezifische Art und Weise, wie die Missionare sie predigten: Marshman kann das, was Jesus gesagt und getan hat, immer einer der beiden Naturen zuordnen, je nachdem, ob sich darin Hoheit oder Niedrigkeit offenbart.[74]

Für Rammohan entsteht dadurch ein Mischwesen aus Gott und Mensch *(„mixed nature of God and man“*, §173), und Gott wird auf die menschliche Ebene herabgezogen, sogar so weit, dass es eine „Mutter Gottes“ gibt. Eine solche Verbindung zwischen Gott und Materie ist ihm unvorstellbar, und eine Beleidigung des Höchsten Wesens (§173). Hier lässt sich an Rammohan Roys Argumentation beobachten, dass ihm die Zweinaturenlehre und die dahinter stehenden Fragen und Antworten fremd geblieben sind – gerade das Mischwesen wurde in Chalzedon abgelehnt. Eines der innersten Anliegen des Konzils war, zu formulieren, wie das Höchste Wesen sich mit dem menschlichen Wesen hatte verbinden können, weil es philosophisch undenkbar war. Wer, wie Rammohan Roy, schon das Nizänum ablehnt, und für den Gott und Christus ἀνόμοιος sind, kann an der Diskussion, wie nun Gott sich in Jesus von Nazareth inkarniert hat, allerdings ohnehin nicht mehr gewinnbringend teilnehmen.

Wie und in welcher Form soll Jesus verehrt werden? Wenn Jesus nicht Gott ist, kann man ihn unmöglich anbeten – dennoch gehörte **Jesus-Verehrung** auch zur Praxis derjenigen, die Jesus dem Vater unterordneten.[75] Marshman hatte argumentiert, dass Jesus an mehreren Stellen von Gläubigen angebetet werde *(„worship“*, §§70-71). Rammohan antwortet darauf sachgerecht, dass „worship“ doppeldeutig sei und manchmal religiöse Anbetung und an anderen Stellen Unterwerfungsgesten unter einen Mächtigen beschreibe. Als Beleg für das zweite Verständnis bringt er Dan 2,46 und Mt 18,26. Er nimmt sich dann Marshmans Beispielstellen vor und fügt noch einige hinzu, um zu belegen, dass diejenigen, die sich vor Jesus niederwarfen, immer eine respektvolle Huldigung seiner Macht im Sinne hatten,

[73]Papst Leo hatte formuliert: „Jede der beiden Gestalten [Christi] wirkt nämlich in Gemeinschaft mit der anderen, was ihr eigen ist, das heißt, das Wort [= der Logos] wirkt, was des Wortes ist, und das Fleisch [= die menschliche Natur] führt aus, was des Fleisches ist. Das eine der beiden erglänzt durch die Wunder, das andere unterliegt den Gewalttätigkeiten.“ („Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est, verbo scilicet operate quod verbi est, et carne exequente quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, aliud subcumbit iniuriis“, COD I, 79), und dieser Brief gehört zu den vom Konzil angenommenen Akten.

[74]Mehr dazu unten siehe S. 419.

[75]Zu den subordinatorischen und arianischen Christologien siehe unten Abschnitt 4.2.

aber keine Gottesverehrung.[76] Solche Huldigung ist notwendige Konsequenz aus der Verehrung Gottes, denn wer Gott anbetet, ehrt auch seinen Boten:

> „Whosoever honours God cannot, I presume, consistently refuse to honour his Prophet, whom he dignifies with the name of ‚Son of God;' and as he honours God, he will also honour that Prophet, though he be well aware of the distinction between the Almighty and his chosen Son" (§132).

Die durch Rammohan Roy im *Second Appeal* dargestellte Christologie lässt sich nun zusammenfassen. Jesus Christus ist

- das höchste geschaffene Wesen im Himmel und auf Erden,
- der Erstgeborene aller Kreaturen,
- „der Sohn", der verheißene Messias, der größte Prophet nach Dtn 18,15–18,
- eins mit dem Vater im Sinne einer Willenseinheit,
- vom Vater gesandt, voller Wahrheit, um in Wort und Beispiel zu wirken
- und seine Botschaft ist das Brot des Lebens, das zum ewigen Leben führt.
- Ihm gebürt die Huldigung und Verehrung durch die Menschen, aber nicht die Anbetung, denn diese gehört allein dem Vater – wie es Jesus selbst vorgelebt hat.

Damit hat er Jesus Christus in frappierender Ähnlichkeit mit arianischer Christologie als präexistenten, aber geschaffenen Erstgeborenen der Schöpfung aufgebaut und sich auch vom unitarischen Verständnis Jesu als von Gott angenommenen und erhöhten Menschen abgesetzt.[77]

[76] „They meant by the worship they offered, only the manifestation of their reverence for him as a superior, indeed, yetstill as a created being", §134.

[77] Die Einordnung dieser arianischen Christologie in die theologische Zeitgeschichte erfolgt in Abschnitt 4.2. Für RS. Sugirtharajah beschreibt Rammohan Jesus als bloßen Menschen: „Both [Jefferson und Rammohan] sah Jesus as a mere man with an extraordinary sense of divine consciousness. [...] The titles claimed by or conferred on Jesus, such as Messiah, Christ or anointed Son of God, were summarily dismissed by Roy as ‚unscriptural invention'", RS Sugirtharajah, *Bible and Empire*, 31. Dieses Urteil kann nur von oberflächlicher Lektüre herrühren, gerade weil er sich auf einen Satz in §117 bezieht, der das Gegenteil aussagt. Genauso falsch liegt er, wenn er behauptet, Rammohan habe Jesus nicht als Messias begriffen, vgl. ebd., 37.

Das Leiden Jesu am Kreuz

In Kapitel IV widmet sich Rammohan ganz der Versöhnungslehre. Dass Jesus den Kreuzestod als einen stellvertretenden Sühnetod für die Sünden der Menschheit erlitten haben könnte, ist für ihn ein unmöglicher Gedanke, denn solches wäre tiefe Ungerechtigkeit:

> „It would be a piece of gross iniquity to afflict one innocent being, who had all the human feelings, and who had never transgressed the will of God, with the death of the cross, for the crimes committed by others, especially when he declares such great aversion to it" (§142).
>
> „Every just man […] would shudder at the idea of one's being put to death for a crime committed by another, even if the innocent man should willingly offer his life in behalf of that other" (§142).

Die Gebete Jesu im Garten Getsemane zeigen an, dass Jesus dieses Kreuz nicht freiwillig und leicht auf sich genommen habe (§135). Dennoch hat er diesen Weg beschritten, weil er durch Gott und die Prophezeiungen vorgezeichnet war (§141).

Ein Schlüsseltext für Rammohan ist an dieser Stelle das Gleichnis von den bösen Weingärtnern Mk 12,1–9, das er ganz zitiert. Gott schickt immer wieder Propheten, deren Schicksal es ist, zu leiden und abgelehnt zu werden, manche auch bis hin zu ihrer Ermordung. Wenn Jesu Leiden einen tieferen Grund oder Sinn hat, dann ist er uns verborgen:

> „But I know not whether those afflictions were the consequences of the sins committed by [the suffering Prophets] or by their parents, or whether these distresses were experienced by them through some divine purpose unknown to us; as some scriptural authorities shew beyond doubt, that man may be made liable to suffering for some secret divine purpose, without his or his parents having perpetrated any remarkable crime" (§141).

Dem Messias war es von Gott vorherbestimmt, am Kreuz zu sterben, aber es war nicht Teil seines Auftrages. In Joh 17,4 erklärte Jesus seine Mission mit der Verherrlichung des Vaters auf Erden erfüllt, so erklärt Rammohan, und sein Tod gehörte also nicht dazu.[78] Dabei übergeht Rammohan Joh 19,30. Der Kreuzestod

[78] „Had his death on the cross been the work, or part of the work, for the performance of which Jesus was sent into this world he, as the founder of truth, would not have declared himself to have finished that work prior to his death", §140.

erscheint als bloße Konsequenz daraus, dass Jesus die Botschaft Gottes ausgerichtet hat und durch die Menschen wütenden Widerstand erfuhr.[79]

Einen weiteren Ansatz zur Erklärung der Kreuzigung macht er noch. Die Kreuzigung Jesu war das größte mögliche Verbrechen *(„the greatest of all imaginable crimes“,* §130). Rammohan interpretiert Joh 15,21f. auf das Kreuz hin und mutmaßt, dass dieses Verbrechen alle Entschuldigungen der Juden für ihre Schuld zunichte machen sollte:

> „*John*, ch. xv. vers. 21, 22: ‚But all these things will they do unto you for my name's sake, because they know not him that sent me. If I had not come and spoken unto them, they had not had sin: but now they have no cloke for their sin.‘ This parable and these passages give countenance to the idea, that God suffered his Prophets, and Jesus, his beloved Son, to be cruelly treated and slain by the Jews for the purpose of taking away every excuse that they might offer for their guilt“ (§141).

Allerdings verfolgt Rammohan diese Spur nicht weiter. Ein stellvertretender Sühnetod erscheint ihm vollkommen unmöglich, und deshalb lehnt er diese Lehre ab. Ebenso kann er sich nicht vorstellen, dass der Tod Jesu im positiven Sinne zu seiner Sendung gehört. Er schließt nicht aus, dass Jesu Tod einen Sinn oder Grund hat, hält diesen aber für ein Geheimnis.

Die Dreieinigkeit als unbiblische und unvernünftige Lehre

Die kurzen Bemerkungen, die Rammohan Roy im *Appeal* über die Dogmenstreite und Kriege in der Geschichte des Christentums gemacht hatte (§37), hatten Joshua Marshman schon sehr ausführlich reagieren lassen (§92). Im *Second Appeal* tritt Rammohan nun endgültig als diagnostizierender Analytiker des Christentums auf. Deutlich wird das in Sätzen wie diesem:

> „Disgusted with the puerile and unsociable system of Hindoo idolatry, and dissatisfied at the cruelty allowed by Moosulmanism against Non-moossulmans, I, on my searching after the truth of Christianity, felt for a length of time very much perplexed with the difference of sentiments found among the followers of Christ (I mean Trinitarians

[79] „The Saviour, forseeing that the imparting of those instructions would, by exciting the anger and emnity of the superstitious Jews, cause his life to be destroyed, yet hesitated not to persevere in their promulgation“, §140.

> and Unitarians, the grand division of them), until I met with the explanation of the unity given by the divine Teacher himself as a guide to peace and happiness“ (§121).

Rammohan Roy hat Hinduismus und Islam betrachtet, war aber aus verschiedenen Gründen von diesen Religionen abgestoßen. Dann wandte er sich der dritten größeren Religion zu, dem Christentum. In dieser Religion irritierten ihn die internen Streitigkeiten. Als große und entscheidende innerchristliche Spaltung betrachtet er die zwischen Trinitariern und Unitariern. Diese Formulierung ist eine Diagnose von außen. Die Trinitarier und Unitarier treten in seiner Darstellung als verschiedene „Hauptsekten“ bzw. „Großströmungen“ des Christentums auf.[80] Nun wollte er den eigentlichen Kern des Christentums finden. Seine Lösung war, sich mit dem Begründer und Lehrer dieser Religion und den Quellschriften auseinanderzusetzen und so nach Jesu Lösung und seinem Verständnis von „Einheit“ zu fragen (hier bezogen auf die „Einheit“ von Vater und Sohn).

Genauso wie westliche Orientalisten die Grundsätze des „Hinduismus“ in dessen Schriften suchten, blickt Rammohan in der Gegenrichtung ins Christentum und klopft als „Okzidenzialist“ die relevanten Quellen ab, um diese Religion zu verstehen.

In seiner eigenen Stammreligion Hinduismus hatte Rammohan Roy bereits diagnostiziert, dass es einen reinen Kern gebe, der in den Upaniṣaden zu finden sei, und das sei Brahman als Höchstes Wesen, Schöpfer und Lenker des Universums. Von diesem reinen Verständnis seien jedoch die meisten Hindus abgefallen und zu Polytheismus und Bilderverehrung übergelaufen. Es mag ihn überrascht haben, dass er einen ähnlichen Prozess auch im Christentum erkennen konnte.

Im *Second Appeal* macht Rammohan Roy im letzten Kapitel nun einen Angriff auf die Dreieinigkeit als eine Lehre, die in der Bibel nicht belegbar ist, die nicht vernunftgemäß ist, und die aus heidnischem Einfluss in das Christentum eingedrungen ist. Er betitelt das sechste Kapitel „On the Impersonality of the Holy Spirit. Miscellaneous remarks.“ Marshman hatte in seinem *Review* kurz auf die Göttlichkeit des Heiligen Geistes bei Behandlung der trinitarischen Taufformel verwiesen (§74). Das nimmt Rammohan nun zum Anlass zu einer Großreflexion über die Trinität.

Zunächst zum von ihm aufgestellten **biblischen Befund**. Der Heilige Geist ist für ihn der in einem Menschen herrschende Einfluss Gottes. Es lasse sich in der

[80] Auch an anderer Stelle über die Trinitarier: „Another argument which has great weight with that sect […]“, §180. Wobei er nicht den im Deutschen negativen Beiklang des Wortes „Sekte“ assoziiert.

Bibel keine Passage finden, in der der Geist als „Gott" angeredet würde oder eine echte Person sei:

> „Is it not evident from the above authority of Jesus himself, that the term ‚Holy Ghost' is synonymous to the prevailing influence of God?" […]
>
> „With respect to the Holy Ghost, I must confess my inability to find a single passage in the whole Scriptures, in which the Spirit is addressed as God, or as a person of God, so as to afford to believers of the Trinity an excuse for their profession of the Godhead of the Holy Ghost" (§163).

Der Heilige Geist als regierender göttlicher Einfluss in einem Menschen ist gemeint, wenn Jesus vom Tröster spricht, den er den Jüngern senden wird (Joh 14,1–13): Dieser göttliche Einfluss wird die Jünger in ihrer Anbetung des Vaters leiten und sie auf dem Pfad der Gerechtigkeit führen. Dennoch ist nach Rammohan der Heilige Geist kein exklusiv christlicher Besitz: Er wirkte schon vor der Geburt Jesu und auch in Juden, die nicht der Jesusbewegung angehörten.[81]

Besondere Aufmerksamkeit und auch kreative Ironie widmet Rammohan Roy drei von „Trinitariern" angeführten Stellen: Gen 1,26, Jes 6,3 und 1Joh 5,7.

Gen 1,26 ist der Plural in „Lasst uns Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich." Diese Mehrzahlform hat in christlicher und jüdischer Tradition schon lange Spekulationen angeregt, wer da spricht. Dass es die Personen der Dreieinigkeit seien, ist eine klassische christliche Auffassung.[82]

Es ist offensichtlich, dass Rammohan Roy über seine Arabischkenntnisse eine Brücke zum Hebräischen gefunden hat. Aus dieser Perspektive schließt er sich der Auslegung an, die in Gen 1,26 einen Majestätsplural findet: Im Hebräischen, Arabischen und „fast allen asiatischen Sprachen" werde der Plural verwendet, wenn es um eine höhergestellte Person handele. Er gibt dafür Beispiele aus Ex 21, die Verse 4, 6 und 29, wo jeweils אָדוֹן bzw בַּעַל im Plural steht, obwohl der Singular gemeint ist. Auch in Jes 6,8 spricht Gott im Plural (לָנוּ). Mit zwei willkürlich ausgewählten Versen aus dem Koran (50,16 und 54,49) untermauert er dann das pluralische Sprechen Gottes in den semitischen Sprachen: Im Koran spricht Gott

[81] „Had not the power by which Jesus performed his miracles the same origin [i. e. the prevailing influence of God], and was it not of the same nature as that by which the children of Israel performed theirs?", §163. Beispiele sind die Schüler der Pharisäer (Mt 12,22–32 par.: „durch wen treiben dann eure Söhne und Töchter [die Dämonen] aus?") und der Geist in der lukanischen Geburtsgeschichte (Lk 1,15.41.67).

[82] Vgl. Calvin, *CO XXIII*, 25, und Gill, zu Gen 1,26.

für gewöhnlich im Plural, aber niemand würde Mohammed Trinitätsgedanken unterstellen (§§164-166).

Manche Argumente sind Rammohan nur Stoff für ironischen Spott: Wenn Trinitarier auf das Dreimalheilig in Jes 6,3 als Beleg für die Dreieinigkeit verweisen, belegt er im Handumdrehen die Zweieinigkeit der Gottheit aus dem zweimaligen „Eli" des gekreuzigten Jesus, und die Viereinigkeit aus der Tatsache, dass in allen heiligen Sprachen das Wort für „Gott" aus vier Buchstaben bestehe.

Bei der Stelle 1Joh 5,7, dem „Komma Johanneum", ist Rammohan Roy darüber informiert, dass dieser Vers textkritisch nicht haltbar ist. Er nennt Griesbach und Michaelis, die, obwohl sie Trinitarier seien, den Vers als Interpolation aus dem 15. Jhdt. einordnen.

In die biblischen Erörterungen streut Rammohan immer wieder ein, dass die Idee einer dreieinigen Gottheit **gedanklich willkürlich und damit nicht vernunftgemäß** sei. Oft bringt er viele Beispiele, die anzeigen sollen, dass eine bestimmte Redeweise nicht überinterpretiert werden darf. Wenn der „Heilige Geist" über die Menschen komme, ist das nicht viel anders, als wenn „Gottes Gnade" oder „Gottes Zorn" über jemanden komme (§159). Ein Satz wie Apg 10,38 (Gott salbte Jesus von Nazareth mit dem Heiligen Geist und Kraft) müsse trinitarisch übersetzt eigentlich heißen: „Gott salbte die zweite Person der Gottheit mit der dritten Person und mit Kraft", was in sich widersprüchlich sei.[83] Wenn der Täufer ankündigt, dass Jesus „mit dem Heiligen Geist und mit Feuer" taufen werde (Mk 3,11 par.), und der Geist eine Gottheit sei, dann könne sich jeder Anbeter des Feuers bestätigt fühlen und das Feuer in einen Rang mit der Gottheit stellen (§158). Wie oft in seiner Textauslegung greift Rammohan zu der Erklärung, dass scheinbar unverständliche und unlogische Aussagen in den Schriften bildhaft gemeint seien (§173), denn sonst komme man zu keinen sinnvollen Schlüssen:

> „Were every attribute ascribed to the Deity, which is found personified, to be therefore considered as a distinct personage, it would be difficult to avoid forming a very strange notion of the theology of the Bible" (§160).

Manche Formulierungen, die den Heiligen Geist betreffen, seien aus seiner Sicht sogar gefährlich, wenn man sie im Sinne einer echten göttlichen „Person" verstehen wolle. Die Vorstellung, dass eine göttliche Person „über Maria gekommen sei", um Jesus zu zeugen, ruft für ihn die schlimmsten heidnischen Vorstellungen auf:

[83] „God anointed Jesus of Nazareth, (the second person of the Godhead,) with the third person of the Godhead, and with power", §160. In diesem Abschnitt bringt er eine ganze Reihung solcher Sätze, um das gedankliche Chaos vorzuführen, das mit solchen Formulierungen entstehe.

> „Is not such a notion of the Godhead's having had intercourse with a human female, as horrible as the sentiments entertained by ancient and modern Heathens respecting the Deity? On the other hand, if we understand those passages, merely that miraculous influence of God came upon Mary, so that, though a virgin, she bore a child, everything would stand consistent with our belief of the Divine power" (§160).

Diese Interpretation gebe Lukas selbst, wenn er anfügt, dass „die Kraft des Höchsten Maria überschatte". Auch die Beschreibung, dass der Geist in Form einer Taube auf Jesus kam, könne nur so verstanden werden, dass es die Kraft Gottes gewesen sei – denn was würde eine göttliche Person in Form einer Taube von den Hindu-Legenden unterscheiden, in der die Götter in vielerlei Formen aufträten?[84]

In Joh 15,26 kündigt Jesus an, dass er den Geist vom Vater senden werde, der Geist, der vom Vater ausgehe. Rammohan kommentiert dazu, dass ein Verständnis dieses Satzes im Sinne von drei göttlichen Personen im reinen Polytheismus ende:

> „‚But when God is come, whom I (God) will send unto you from God, even God who proceedeth from God &c.' Can there be an idea more polytheistical than what flows from these words? Yet those that maintain this interpretation, express their detestation of Polytheism. If with a view to soften the unreasonableness of this interpretation they think themselves justified in having recourse to the term ‚mystery,' they cannot without injustice accuse Hindoos, the believers of numerous Gods under one Godhead, of absurdity, when they plead mystery in defence of their Polytheism; for under the plea of mystery every appearance of unreasonableness may easily removed" (§163).

Im Rückblick auf die *Precepts* ist aus diesen Erklärungen Rammohan Roys leicht erkennbar, warum er die Wunder- und Geburtsgeschichten nicht in seine Sammlung aufgenommen hat. Die polytheistischen Hindus würden Erzählungen wie die wunderbare Empfängnis Jesu in ihr eigenes Religionssystem einordnen. Damit würden die neutestamentlichen Texte und die trinitarischen Erklärungen der Missionare Aberglauben und Polytheismus in der Gesellschaft stützen und ausbauen statt ihn zu demontieren. Mehr Aberglauben und neue Götter aus einer falsch verstandenen Bibelerklärung brauchte die indische Gesellschaft aus Rammohan Roys Sicht aber wahrlich nicht.

[84] „For, if we believe that the Spirit, in the form of a dove, or in any other *bodily shape*, was really the third person of the Godhead, how can we justly charge with absurdity the Hindoo legends of the Divinity having the form of a fish or of any other animal?", §160.

Aus der **Geschichte des Christentums** erklärt der Außenbetrachter und Christentumsforscher Rammohan Roy schließlich im dritten Schritt, wie der Monotheismus in der Geschichte der Alten Kirche schon einmal korrumpiert wurde (§§169-172).

Als Quelle für die Ansichten der frühen Christen zieht Rammohan die Apostelgeschichte heran. Er nimmt Zitate aus Petrus- und Paulusreden, aus dem Gebet der Gemeinde (Apg 4,24–30) und aus den Geschichten der Diakone (Apg 7; 10). Er stellt dazu fest, dass die Apostel und Diakone niemals gezögert hätten, ihr Leben für die Botschaft Jesu zu riskieren, aber an keiner Stelle hätten sie ihn als Gott gepredigt, sondern immer als Prophet, Messias, Gottessohn (§§170-171). Die gleiche Aussage treffe Mosheim in seiner Kirchengeschichte für das 1. Jhdt., dass wer immer Jesus als Retter anerkannt habe, in die Kirche aufgenommen worden sei.[85]

Dann stellt Rammohan den Beginn der christologischen Streitigkeiten dar und zitiert dafür wieder aus Mosheim die Konfrontation zwischen Arius und seinem Bischof Alexander, das Eingreifen des Kaisers, die Verdammung des „Arianismus" und die Verfolgung seiner Anhänger. Besondere Aufmerksamkeit legt er auf Mosheims Darstellung, dass die christologischen Fragen vor Nizäa als nicht sonderlich wichtig begriffen und mit großer Toleranz unter den Theologen diskutiert worden seien (§171).

Den Grund für die Durchsetzung der Göttlichkeit Jesu und der Dreieinigkeit macht Rammohan im Heidentum fest: Er zitiert wieder Mosheim, der es als üblich unter Griechen und Römern darstellt, dass man Helden vergöttlicht habe, dann zitiert er Apg 27,6 und 14,11, wo Apostel von Heiden als Götter betrachtet werden. Von Mosheim überliefert er auch die Geschichte, dass Kaiser Tiberius angeblich bereit gewesen sein soll, Jesus unter die Götter des römischen Pantheons aufzunehmen.[86] Nachdem diese Versuche, Jesus ins Heidentum zu absorbieren, gescheitert waren, so zieht Rammohan den Schluss, passierte das Umgekehrte:

> „If some of the Heathens from the nature of their superstitions could rank Jesus among their false gods, it is no wonder if others, when nominially converted to Christianity, should have placed him on an equality with the true God, and should have passed a decree, constituting him one of the persons of the Godhead" (§172).

Eine Lehre, die so mit jeglicher Vernunftwahrnehmung konträr laufe wie die

[85] Zitat von Mosheim durch Rammohan: „whoever acknowledged Christ as the Saviour of mankind, and made solemn profession of his confidence to him, was immediately baptized, and received into the Church", §171.

[86] Mosheim hält diese Geschichte für möglich, vgl. Mosheim/MacLaine, 63. Das wurde damals anhand des apokryphen Briefwechsels zwischen Pilatus und Tiberius diskutiert.

Trinität, könne schließlich nur von Menschen aufgenommen werden, wenn sie solches von früher Kindheit gelehrt bekämen. Darin unterschieden sich die damaligen Heiden von den jetzigen trinitarischen Christen und den Hindu-Polytheisten nicht. Nur frühe Erziehung könne einen Menschen zu dem Glauben bringen, dass drei einer seien, oder dass Millionen Götter einer seien und einer Millionen.

Am Ende erledigt Rammohan Roy noch **metaphorische Analogien**, die gerne benutzt würden, um die Dreieinigkeit begreifbar zu machen. Die drei Personen seien wie Seele, Wille und Wahrnehmung in einem Menschen, oder sie seien wie Sonne, Licht und Wärme, die doch eines seien. Indem er diese Vergleiche voll ausinterpretiert und alle Stellen anzeigt, wo sie hinken, macht er sie rhetorisch unsinnig (§§174-178). Mehrmals ist es das definitive Bestehen auf der Zahl drei, das er angreift, weil es aus seiner Sicht willkürlich ist (§167, §260).

Letztendlich scheitert es für Rammohan immer wieder daran, dass man nicht drei verschiedene Dinge als eines betrachten kann. Entweder sie verlieren ihren Unterschied oder ihre Einheit:

> „It is universally acknowledged, that whatever argument tends to prove a distinction between substances, must necessarily overturn their unity in essence and existence; and therefore the unity in nature and essence which they assert to exist in the three persons of the Godhead not being found in the sun, light, and heat, the analogy attempted to be drawn must be abandoned“ (§176).

Der alttestamentliche Appendix

Wer sich durch die 118 Seiten[87] bzw. die sechs Kapitel des *Second Appeals* durchgearbeitet hat und nun einen baldigen Schluss erwartet, der wird statt vom verdienten Ende von einem „Appendix“ überrascht, der noch einmal 55 Seiten umfasst. Dieser Appendix hat einige Gliederungsprobleme, auch deshalb, weil Rammohan noch mehrmals Bücher von Trinitariern bekam, die er noch berücksichtigen wollte (§261; §270).

Der Appendix befasst sich mit der christlichen Interpretation des Alten Testaments. Es geht darum, wie das AT im NT zitiert wird, wie Stellen des AT für trinitarische Interpretationen verwendet werden, und um christologische Auslegungen des AT.

[87] Londoner Ausgabe 1823.

In den Reflexionen über das NT hat Rammohan immer gerügt, dass dogmatische Vorannahmen die richtige Wahrnehmung des Textes durch viele Christen stören. Aus diesem falsch verstandenen NT heraus lesen die Christen dann das AT. Rammohan meint, dass es genau anders herum geschehen müsse:

> „Were it a practice among Christians to study first the book of the Old Testament as found arranged in order, and to acquire a knowledge of the true force of scriptural phrases and expressions without attending to interpretations given by any sect; and then to study the New Testament, comparing the one with the other, Christianity would not any longer be liable to be encroached upon by human opinions" (§255).

Statt vom ererbten Heidentum her, müsse man die Botschaft Jesu vom Monotheismus des Alten Testaments her lesen. Das AT sei auch in gewisser Weise Hör- und Sprachschule, denn Europäer hätten Probleme mit der metaphorischen Sprache des Orients.[88] Hebräisch sei, wie die anderen asiatischen Sprachen, voller Metaphern, die nicht wörtlich genommen werden könnten.[89]

Im ersten Anhang (Appendix I, §§183-210) stellt Rammohan eine Liste alttestamentlicher Zitate auf, die von Jesus selbst verwendet werden. Er unterteilt sie nach der Maßgabe, inwieweit der Text wörtlich übereinstimmt, mit dem Hebräischen oder der LXX, oder ob es Abweichungen gibt.

Die offensichtliche Vorlage für Appendix I ist das Buch *The Prophecies, and Other Texts, Cited in the New Testament* von Thomas Randolph. Randolph hat auf 24 Seiten sämtliche im Neuen Testament vorkommenden alttestamentlichen Zitate in drei Spalten – hebräisch, NT, Septuaginta – gedruckt und diese Zitate nach Kategorien sortiert. Rammohan hat diese Kategorien von Randolph übernommen, aber sich auf die Stellen beschränkt, an denen Jesus das Alte Testament zitiert, und den Text auf englisch wiedergegeben. Dass er Randolphs Kategorisierung nicht blind gefolgt ist, ist erkennbar daran, dass er zwei Stellen anders einordnet, bei denen er eine größere bzw. kleinere Abweichung als Randolph feststellt (§189, §208), und dass er ein Zitat selbst anfügt, das Randolph nicht hat (§205).

Auch die interpretierenden Anmerkungen zur Stellenliste sind Rammohans Werk. Dabei kennt er zunächst Zitate, bei denen Jesus das AT in seinem Ursprungssinn

[88] Im Gegensatz zu den Muslimen, vgl. §139 und Abschnitt 4.1.2.

[89] „The Hebrew language, in common with other Asiatic languages, frequently indulges in metaphor; and consequently the Old Testament, written in that language, abounds with expressions which cannot be taken in their literal sense", §252.

zitiert und meint, z. B. wenn er Gebote zitiert (Mt 4,4 = Dtn 8,3; Mt 9,13 = Hos 6,5f.), oder wenn er mit einem Zitat etwas erklärt (Joh 10,35 = Ps 82).

Dann gibt es seiner Meinung nach Zitate, die ursprünglich einen anderen Zusammenhang hatten, aber von Jesus auf sich selbst *übertragen* wurden (*„applied in an accommodated sense“*, §194): Jes 6,9 gehört ursprünglich in Jesajas Zeit, wird aber von Jesus auf seine Zuhörerschaft angewendet (§194); Ps 41,10 waren ursprünglich Davids Worte, aber Jesus hat sie auf sich angewendet (§202); ebenso Ps 109,2f.

An zwei Stellen lässt er es offen, ob es sich um echte Prophezeiungen auf Jesus hin handelt: Ps 118,22f. (§190) und Sach 13,7 (§§199-200). Rammohan überlässt es den LeserInnen, das zu entscheiden, nicht ohne festzustellen, dass der jeweils vorausgesagte Messias Gott subordiniert ist. In Ps 110,1 hingegen erkennt Rammohan eine echte Messias-Prophezeiung (§191).

Was Rammohan mit „angewendet“ meint, erklärt er anhand von Mt 2,15 und Hos 11,1–3. In Hosea heißt es, dass das Volk nach seiner Befreiung aus Ägypten den Baalen opferte – was niemals auf den Messias anwendbar sei:

> „Chapter xi. verse 1 of *Hosea*; which, though really applied to Israel, represented there as the Son of God, is used by the apostle in reference to the Saviour, in consideration of a near resemblance between their circumstances in this instance: – both Israel and Jesus were carried into Egypt and recalled from thence, and both were denominated in the Scriptures as the ‚Son of God.‘ […] Israel, who is represented as a child of God, is declared to have sacrificed to Baalim, and to have burnt incense to graven images – circumstances which cannot justly be ascribed to the Saviour“ (§184).

Matthäus habe also die Formulierung „Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen“ lediglich aufgrund dieser Ähnlichkeit in dieser einen Hinsicht zitiert und fast wie ein Sprachbild verwendet, das auch immer begrenzt ist. Wer versucht, den ganzen atl. Textzusammenhang auf Jesus anzuwenden, geht sicher fehl.

Diese hermeneutische Einteilung wendet Rammohan im zweiten Appendix immer wieder an. Hier legt er viele Schriftstellen nebeneinander, die von „Trinitariern“ als Belege für die Göttlichkeit Christi im AT gefunden werden. Zumeist geht es darum, dass eine atl. Schriftstelle, die von Jhwh spricht, auf Jesus angewendet wird. Die folgende Tabelle gibt eine Übersicht über die von Rammohan behandelten Stellen. Es fällt auf, dass Rammohan Jones’ Buch *The Catholic Doctrine of a Trinity* Seite für Seite abgearbeitet hat. Nur einmal taucht Brown, *The Self-Interpreting Bible*, als Gegner auf. Die Nummern 1, 6, 9, 11, 13 und 14 sind im Anhang dieser Arbeit genauer betrachtet.

Nr.	NT	AT	Gegner	Erklärung
1	Joh 1,14	Jes 9,6		§§211-225: Das angekündigte Kind ist König Hiskija.
2	Hebr 1,8f.	Ps 45,6–8		§226: Der Messias ist Gott untergeordnet.
3	Lk 1,16f.	Jes 40,3	Jones, 4-6	§§227-228: Johannes d. T. kann sowohl Gott als auch seinen Messias ankündigen (wie ein Herold einen Herrscher und seinen General ankündigt).
4	Joh 12,41; 8,56	Jes 6,5	Jones, 2	§229: Abraham hat Jesus prophetisch vorausgesehen, Jesaja hat Gott selbst geschaut.
5	1Kor 1,30	Jer 23,6	Brown, 793	§§230-233: Nicht nur Jhwh ist „Gerechtigkeit", sondern auch die Christen (2Kor 5,21) und sogar die Stadt Jerusalem (Jer 32,6).
6	Röm 14,10–12	Jes 45,23	Jones, 38	§234: Der Philipperhymnus enthält ebenso, dass sich alle vor Jesus beugen, ergänzt aber die Abgrenzung zwischen Jesus und Gott (Phil 2,11).
7	2Petr 3,18	Jes 43,3	Jones, 3	§235: „Retter" gibt es viele im AT, sogar im Plural.
8	Joh 10,16	Ps 23,1		§236: „Hirten" gibt es viele im AT, z. B. Mose und David.
9	1Kor 10,9	Ps 78,56	Jones, 6	§§237-238: „versucht werden" ist kein Beleg für Göttlichkeit.
10	Joh 3,29; Eph 5,23	Jes 54,5	Jones, 7f.	§239: Gott ist Gemahl seiner Schöpfung, Jesus ist Bräutigam der Kirche.
11	Apk 22,13	Jes 44,6	Jones, 2f.	§§240-242: Der Kontext in Apk muss beachtet werden, „Alpha und Omega" kann auf den Erstgeborenen angewendet werden.
12	Apk 22,12	Jes 40,10	Jones, 41	§243: Der Vater hat den Sohn beauftragt, zu „kommen" und den „Lohn" zu bringen.
13	Eph 4,8	Ps 68,18	Jones, 38f.	§244: Ps 68,18 ist vielleicht auf Jesus anzuwenden, vielleicht auch auf Mose, aber gewiss nicht auf Jhwh.
14	Joh 19,37	Sach 12,10	Jones, 40f.	§§245-248: Übersetzungsproblem: Korrekt muss es heißen „And they shall look towards me, on account of him whom they have pierced."
15	1Petr 2,6–8	Jes 28,16; 8,13f.	Jones, 1f.	§§249-251: Christus ist der Eckstein, Gott der Erbauer, der ihn setzt.

Rammohan Roy untersucht in diesen Abschnitten jeweils das Verhältnis zwischen ursprünglichem atl. Sinnzusammenhang und ntl. Benutzung. Dem atl. Zusammenhang gibt Rammohan gewöhnlich den Vorrang in der Textinterpretation. In den Fällen, in denen das atl. Zitat im NT anders interpretiert wird, als es ursprünglich gemeint war, nimmt er eine übertragene Anwendung an. In vielen

Fällen, gerade wenn es um Beweise für die Trinität anhand von Signalwörtern geht (z. B. Nr. 8: JHWH und Christus als „Hirte"), begnügt er sich damit, eine Liste anzulegen, wo dieses Wort anderweitig gebraucht wird, um zu belegen, dass dieser eine Gebrauch überbewertet wird (z. B. Jes 63,11: Mose als Hirte). In anderen Fällen wiederum untersucht Rammohan Roy ausführlich hebräischen Originaltext, in Nr. 14 vergleicht er sogar mit LXX und arabischer Übersetzung, um der ursprünglichen Bedeutung auf die Spur zu kommen.

An manchen Stellen überdeckt seine Eloquenz, dass er gegenstehende Aspekte unter den Tisch fallen lässt (z. B. Nr. 6 und 11), an anderen Stellen geht er mit großer Ernsthaftigkeit und Gründlichkeit vor. Ironie als sprachliches Mittel fehlt bei keiner Stellenbetrachtung.

Serles *Horæ Solitariæ*, oder: Dreieinigkeit im Judentum

Besondere Aufmerksamkeit verdient Rammohans Behandlung von Abrose Serles Buch *Horæ Solitariæ*. Er schreibt, er habe es von einem „Freund der Dreieinigkeitslehre" bekommen, und wolle einige Argumente betrachten, um beispielhaft darzustellen, warum er auch diese Art der Argumentation ablehnt (§261). Serles Werk enthält eine Betrachtung von Hoheitstiteln, nach Kapiteln geordnet, von denen er zu belegen versucht, dass sie Gott und Christus gleichermaßen bezeichnen (Lord, Jehovah, God, Alehim, Sabaoth, Shaddai usw.[90]). Ein hundertseitiges Kapitel ist der *Essay upon the Doctrine of the Trinity*[91], auf den sich Rammohan ausschließlich bezieht (§§261-267).

Serles Essay beinhaltet zunächst eine Reflexion über die Uroffenbarung, die Gott allen Völkern gegeben habe, und die aus Namen und Titeln Gottes und einem Basisverständnis dieser Namen bestanden haben müsse.[92] Zu diesem Ur-Basisverständnis gehöre auch eine rudimentäre Dreieinigkeitslehre.[93] Serles Projekt ist es, den trinitarischen Inhalt der Uroffenbarung nachzuweisen und aufzuzeigen,

[90] Serle, xi.

[91] Ebd., 455-560. Ich habe eine Londoner Ausgabe von 1787 von Serles Buch vorliegen. Diejenige Ausgabe, die Rammohan Roy benutzt hat, war nicht aufzufinden. Er muss entweder eine gehabt haben, in der der Essay am Anfang steht oder eigene Seitenzahlen hat. Deshalb kann auch nicht belegt werden, ob Rammohan manchmal vom Text abweicht in seiner Zitierung oder ob die Ausgaben variierten.

[92] Vgl. ebd., 456-458.

[93] „The Word JEHOVAH signify simply, absolutely, and abstractedly, the DIVINE AND INCOMMUNICABLE ESSENCE, which cannot be *appropriated* by the Creatures, ob be *divided* into Parts, or exist but from itself; […] the Word ALEHIM (which is universally allowed to to be plural) point[s] out a *Personality*, or *more Persons than One*, in that divine *Essence*, each of which may have particular Engagements in our Behalf", ebd., 464.

dass auch die Erzeltern und die ursprünglichen Juden die Dreieinigkeit kannten und verehrten. Damit will er diese Lehre von dem Vorwurf der Neuerung reinigen:

> „Thus it appears, that the Doctrine of Trinity is not merely a Christian nor a Platonic Novelty, as the modern Jews, and some other People, would endeavour to persuade us; but a Tenet coëval with the Jewish Religion itself, and founded upon the Language, Terms, and (it may be added) the very System of the Bible."[94]

Rammohan steigt mit seiner Kritik an den Stellen ein, an denen Serle zu belegen sucht, dass die Juden vor Christus die Dreieinigkeit vertraten und dann diese Lehre verdrängt hätten, um sich von den Christen abzugrenzen:

- Serle erklärt, dass die Juden ein trinitarisches Symbolzeichen für Gott gehabt hätten – (ייי T) – dessen drei י die drei Personen bedeuten sollten. Nach Abkehr von der Dreieinigkeit hätten die Juden die wahre Gotteslehre verloren und das Zeichen in ein Doppel-י verfälscht.[95] Rammohan hält dagegen, dass ein solches Zeichen alles Mögliche bedeuten könne, und er kennt eine gängige Doppel-י-Schreibweise, die aus den Targumen nachweisbar sei – im Gegensatz zu Serles angeblichem Symbolzeichen (§263).

- Wenn Serle die Dreieinigkeit aus dem *Sepher Jetzirah* rekonstruiert als כתר, חכמה, und בינה – die drei Sephirot,[96] so fährt ihm Rammohan in die Parade, weil er weiß, dass es eigentlich zehn Sephirot sind, die bei der Weltschöpfung Pate standen. Und er hält fest, dass diese Anschauungen aus hellenistischem Einfluss entstanden seien.[97] Rammohan unterschlägt dabei, dass die Sephirot im *Sepher Jetzirah* sich in den Geist Gottes, drei primäre Elemente (auf die sich sich Serle bezieht) und sechs Dimensionen aufteilen[98] – entweder er

---

[94] Serle, 477.

[95] „The later Jews, finding the Advantage which the Christians took against them from this significant Type, have changed it for Two *Jods* (יי) in order to ward off the Evidence of their Fathers against themselves. Unhappy Men! They have now been *for a long Season* indeed, *without the true GOD*", ebd., 470.

[96] Vgl. ebd., 471.

[97] „When the intercourse between the Jews and Greek was great, the former, in imitation of the latter, entertained the idea, that the Supreme Deity used ten superior intelligences or qualities in the creation of the world", §264.

[98] „The spirit of God, the three primordial elements, and the six dimensions of space form the ‚ten Sephirot,' which, like the spirit of God, exist only ideally, being ‚ten Sephirot without reality' as the text designates them", Kohler/Ginzberg, 604.

hat eine andere Quelle[99] oder es reicht ihm, dergleichen Spekulationen und ihre Willkürlichkeit schnell abzutun.

- Dass Rammohan Serles Argumentationen bald überdrüssig wurde, zeigt die Nachlässigkeit seiner Widerlegung in §265. Darin zitiert er aus dem Targum Jonathan den Kommentar zu Jes 6,3, weil Serle behauptet habe, dass dort das Trishagion auf Vater, Sohn und Geist ausgelegt werde – das hat Serle aber gar nicht: Er hat die trinitarische Auslegung des Trishagion bei „R. Simeon Ben Jochai" gefunden, und von Jonathan nur geschrieben, dass dieser den ersten Vers messianisch auslege.[100]

- Zur Hochform läuft Rammohan allerdings noch einmal gegen Serle auf, wenn dieser von einem „zwölfbuchstabigen Namen Gottes" erzählt, der sich bei Maimonides finde, und der in einem von den Juden mutmaßlicherweise geheimgehaltenen Buch[101] auf אב, בן, ורוח הקדש gedeutet werde. Da Serle als verschwommene Quelle mehrere antike Schriftsteller angibt, die möglicherweise über dieses Buch berichtet hätten, ist er leicht angreifbar – dennoch bemüht Rammohan sogar ein linguistisches Argument, das sticht:

  > „The construction of this sentence of twelve letters, is conformable to the European style of writing, but is quite foreign to Hebrew idiom, which requires a conjunction before בן, or Son; but the ommission of this shews that it must have been invented by one more accustomed to the idiom of European languages, than to that of the Hebrew" (§267).

Rammohan hatte angekündigt, dass er nur die ersten vier oder fünf Argumente Serles untersuchen werde (§261), und er schließt hier auch den zweiten Appendix – möglicherweise hat er irgendwo an dieser Stelle auch aufgehört, Serle weiterzulesen. Es waren wohl genau jene Arten von Argumentation und „schriftgelehrter" Spekulation, die ihn damals abgestoßen haben. Der „Freund der Dreieinigkeit", der ihm die *Horæ Solitariæ* gegeben hat, hat Rammohan wohl in seiner Meinung, die Trinität sei ein reines Gedankenkonstrukt ohne Rückhalt in Vernunft und Realität, eher bestärkt. Der Versuch Serles, die Wahrheit und Ursprünglichkeit

[99] Er spricht von „Eastern theologians", die die Sephirot-Lehre bis heute überliefern, §264, Anm.
[100] Vgl. Serle, 477.
[101] „A Book, entitled גלי רזייא, or *Revealer of Secrets*, written by Rabbi *Hakkadosh*, but which Book no learned Christian can find at present, nor will any Jew, if it exists, acknowledge or communicate it", ebd., 474.

der Dreieinigkeit nun auch noch aus jüdisch-hellenistischen Texten und sogar aus Phantombüchern zu beweisen, war dann wohl zu viel des Guten.[102]

Der *Second Appeal* als trans- und interreligiöse Reflexion

In Rammohan Roy tritt ein Hindu auf, der eine Darstellung des Christentums und der biblischen Überlieferung vorlegt in der Absicht, den echten Kern, den ursprünglichen Stamm der christlichen Religion darzustellen. Aus seiner Sicht scheidet er die Dreieinigkeitslehre als polytheistisch aus, aber im Grunde resultiert seine Abhandlung in einem „Freispruch“ für die christliche Religion:

> „I am, however, most firmly convinced, that Christianity is entirely free from every trace of Polytheism, whether gross or refined“ (§279).

Das ganze Vorgehen, dass ein Hindu praktisch eine „biblische Theologie“ vorlegt, und das Christentum anhand seiner eigenen Quellen beurteilt und definiert, ist schon eine Reflexion über religiöse Grenzen hinweg. Zunächst ist es eine Spiegelform des „Orientalismus“. So wie die Orientalisten und auch die Missionare von Serampore den Hinduismus untersuchten und in ihren Schriften danach trachteten, der Sache in der Tiefe auf den Grund zu kommen, untersucht Rammohan als Hindu das Christentum. Rammohans Vorgehen gleicht eher dem orientalistischen Ansatz (aus den schriftlichen Quellen den reinen Ursprung positiv belegen) als dem missionarischen (aus der abscheulichen Praxis die Verkommenheit darstellen).

Deutlich unterscheidet sich Rammohan in seiner Zielgruppe. Orientalisten wie Missionare wandten sich primär an die eigene Herkunftskultur. Beide schrieben in ihrer eigenen Sprache für ihresgleichen und für ein Publikum in Europa. Die Missionare benutzten zuweilen ihre bengalischen Blätter, um widerlegende Aufsätze über den Hinduismus zu veröffentlichen.[103] Rammohan hingegen schreibt auf Englisch ausdrücklich an die „christliche Öffentlichkeit“, um seine religionskundlichen Betrachtungen anzubringen. Die Vertreter der anderen Religion sind gleichzeitig Adressaten der Forschungsergebnisse über ihre eigene Religion.

---

[102]Serles Argumentation klingt an manchen Stellen sogar wie eine antijudaistische Verschwörungstheorie. Heute werden die Ansätze hypostatischen Denkens im vornizänischen hellenistischen Judentum wieder anders betrachtet. Daniel Boyarin hat z. B. in einem eindrucksvollen Aufsatz die Christologie des Johannesprologs aus dem Judentum abgeleitet und kann schreiben: „It is at least possible that the beginning of trinitarian reflection was precisely in non-Christian Jewish accounts of the second and visible God, variously, the Logos (*Memra*), Wisdom, or even perhaps the Son of God“, Boyarin, 249.

[103]Ein Beispiel ist der Text im *Samāchār Darpan*, siehe unten S. 276.

Der *Second Appeal* enthält noch weitere Reflexionen über Religionsgrenzen hinweg. Zuerst einmal ist Rammohan der Meinung, dass jede Religion einen Gottesbezug hat und Gottes Existenz anerkennt. Sie unterscheiden sich in der Weise, wie sie Gott beschreiben:

> „Every system of religion adopts the idea of a God, and avows this as its fundamental principle, though they differ from one another in representing the nature and attributes of the Deity" (§154).

Deshalb ist es legitim, sich auf diesen allgemein anerkannten Gott zu beziehen und auch Details im Gottesbegriff wegzulassen, wenn man über Religionsgrenzen hinweg sprechen will (§154). Gleichzeitig ist es Rammohan gelegentlich abzuspüren, dass sein eigener vedāntischer Gottesbegriff gedanklich schon dabei im Hintergrund steht, den er in philosophischen Kategorien ausdrückt. So schreibt er als eines der letzten Argumente gegen die Dreieinigkeit:

> „Should we understand the term God, in its strict sense, as denoting the First Cause, (that is, a being not born nor begotten,) we must necessarily confess that the idea of God is as incompatible with the idea of the ‚Son,' or ‚Only-begotten,' as entity is with non-entity; and therefore that to apply both terms to the same being will amount to the grosses solecism in language" (§276).

Biblisch kann alles, was ist, in Schöpfer und Geschaffenes eingeteilt werden. Eine Einteilung in Existierendes und Nicht-Existierendes ist dann eher vedāntisch.

Ferner hat Rammohan etwas im Sinne wie das, was heute zuweilen als „abrahamische" Religionen bezeichnet wird, und er summiert Judentum, Christentum und Islam als diejenigen „Religionen, die auf die Autorität des Alten Testaments begründet sind." Sie alle haben Bekenntnisse, die den wahren Gott mit einer Aussage über den jeweiligen Stifter (Mose, Christus, Mohammed) verknüpfen. Auf diesem Hintergrund vergleicht Rammohan das muslimische Glaubensbekenntnis zu Gott und dem Propheten mit dem christlichen Taufbekenntnis Mt 28,19 zu Vater, Sohn und Geist. Das Bekenntnis zu Gott ist der gemeinsame Punkt dieser Religionen, und das Bekenntnis zum Stifter der Differenzmarker:[104]

> „A profession of belief in God is unquestionably common to all the religions supposed to have been founded upon the authority of

[104] Siehe dazu auch die Detailanalyse S. 309.

> the Old Testament; but each is distinguished from the other by a public profession of faith in their respective founders, expressing such profession in a language that may clearly exhibit the inferior nature of those founders to the Divine Being of whom they declare themselves the messengers. This system has been carried on from the first, and was no doubt intended to serve as a perpetual distinguishing mark of faith“ (§136).

Weil diese Religionen auf das Alte Testament begründet sind, ist dieses in seiner speziellen Eigenart auch ein hermeneutischer Schlüssel für die Wahrheit der jeweiligen Religion. Die Christen haben dabei in der Botschaft Jesu einen Vorteil, denn Jesus hat den Bau, den Mose begonnen hat, vollendet. Rammohan benutzt für die Beschreibung architektonische Bilder, die aufzeigen, dass kein Widerspruch zum Alten und auch keine Auslöschung oder Entwertung des Alten stattfindet, sondern eine Vollendung:

> „It is true that Moses began to erect the everlasting edifice of true religion, consisting of a knowledge of the unity of God, and obedience to his will and commandments; but Jesus of Nazareth has completed the structure, and rendered his law perfect“ (§146).

In diesem Sinne führt Jesus über Mose hinaus, und seine Botschaft ist „etwas Neues“ – gesprochen gegen Marshman, der behauptet, hatte, dass Jesus gesetzlich keinen neuen Inhalt gebracht habe. Beleg für Rammohan sind an dieser Stelle die „Antithesen“.

Das Judentum ist mehrmals in Auslegungen präsent, die Rammohan bei der Betrachtung atl. Texte anbringt, liegt aber im Vergleich zu Islam und Christentum nicht so nahe. Manchesmal bringt er diese jüdischen Auslegungen einfach als Alternative, manchesmal als seiner Meinung nach korrektes Verständnis des Textes.

Die Muslime haben in Bezug auf ihre Fundamentierung im Alten Testament einen hermeneutischen Vorteil, denn sie haben ihre Wurzeln nicht mit Polytheismus verunreinigt und sie können die alttestamentliche Botschaft besser verstehen, weil sie noch im orientalischen Kulturkontext stehen:

> „It is, however, fortunate for Moosulmans, that from want of familiarity and intimate connexion between the primitive Mohummudans and their contemporary heathens, the doctrines of Monotheism taught by Mohummud, and entertained by his followers, have not been corrupted by polytheistical notions of Pagans, nor have heathen modes of

worship or festivals been introduced among Moosulmans of Arabia and Turkey as a part of their religion. Besides, metaphorical expressions having been very common among Oriental nations, Mohummudans could not fail to understand them in their proper sense, although these expressions may throw great difficulty in the way of an European Commentator even of profound learning“ (§139).

Auch sprachlich sind sich Arabisch und Hebräisch nahe, deshalb klärt Rammohan Fragen hebräischer Grammatik aus dem Arabischen und auch aus Vergleichen mit dem Koran (§166, §245).

Die europäischen Christen hingegen haben zwei Stolpersteine. Das AT ist ihnen in seiner orientalischen Metaphorik fremd und ihr Christentum ist verunreinigt durch die Einflüsse ihrer heidnischen Vergangenheit. Die Vergöttlichung Jesu ist daraus entstanden, dass Heiden ihre Helden stets zu vergöttlichen pflegten, während die Juden Mose und ihre Propheten immer als Menschen begriffen haben, was sie auch waren.[105]

Es scheint so, als ob Rammohan Christentum und Islam als zwei im Alten Testament begründete Religionen betrachtet, die einen komplementären Schwerpunkt ausgebildet haben. Das Christentum habe seinen Schwerpunkt auf der Ethik, angeleitet durch die Gebote Jesu, hat aber in der Praxis die Einheit Gottes vernachlässigt. Der Islam habe die Einheit Gottes und den strikten Monotheismus bewahrt, lasse aber Grausamkeiten zu.[106] Diese Schwerpunkte laufen gewiss nicht zufällig entlang der beiden Teile des Doppelgebotes.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Rammohan Roy Altes und Neues Testament analysiert und eine „biblische Theologie und Christologie“ vorlegt, wobei er jeweils frei wählt, welche hermeneutischen Schlüssel ihm passend erscheinen. In seinem Werkzeugkasten hat er dafür linguistische, vedāntische, muslimische, jüdische und innerbiblische Schlüssel liegen, und in diesem Zusammenspiel kommt er an sein Verständnis des Textes. R. S. Sugirtharajah hat in seiner Fähigkeit, die biblischen Texte in einen interreligiösen Kontext zu stellen, eine der Besonderheiten von Rammohans Bibelverständnis gesehen:

„The conspicuous difference between Rammohun Roy and Marshman lay in the former’s dexterity in situating side by side Hindu,

[105] „There had not been among the Heathens any class of mankind to whom they were accustomed to look up with the devotion familiarly entertained by the Jews towards Moses and their Prophets, and they were consequently ready to elevate to a God any being who rose in their estimation above the level of mankind“, §151.

[106] Er spricht von den Grausamkeiten gegen Nichtmuslime, die der Islam erlaube, §121.

> Muslim, and Christian texts as an interconnected textual continuum, whereas the latter operated principally on a monoreligious and monotextual basis and did not feel the need to incorporate the Bible into a wider textuality."[107]

Diese Einschätzung trifft voll und ganz zu.

Trans- und interreligiös ist der *Second Appeal* in dem Sinne, dass er religiöse Systeme vergleicht und miteinander ins Gespräch bringt, Motive aus einer Religion in die andere überträgt und dabei gleichzeitig ein die einzelnen Religionen überschreitendes System andeutet.

Hermeneutische Aspekte

Bei der Betrachtung des *Abridgments* waren vier Prinzipien deutlich geworden, die Rammohan Roys Lesart des Textes charakterisieren:[108]

1. Metaphorisierung von unpassenden Texten.
2. Die Findung der Wahrheit durch Destillat.
3. Die Texte sind allgemein zugänglich.
4. Die Texte sind die Grundlage für die Religion und damit Basis für Kritik.

Aus dem *Second Appeal* lassen sich ebenfalls mehrere wichtige hermeneutische Aspekte herausarbeiten und mit diesen Punkten vergleichen:

Die **Metaphorisierung** von unpassenden Texten ist und bleibt eine wichtige Herangehensweise für Rammohan Roy, gerade wenn er sich mit Texten beschäftigt, bei denen er Widersprüche zur Vernunft oder innere Widersprüche feststellt. Im *Second Appeal* merkt er ausdrücklich an, dass metaphorische und übertreibende Redeweise ein wichtiges Kennzeichen „asiatischer" Schriften und Sprachen sei, und dass eine richtige Auslegung nur gelingen könne, wenn man das begreife.[109] Noch allgemeingültiger klingt es, wenn er eine „universell anerkannte Art der Schriftauslegung" formuliert:

[107]RS Sugirtharajah, *Asian Hermeneutics*, 48.

[108]Siehe oben S. 86.

[109]„The Hebrew language, in common with other Asiatic languages, frequently indulges in metaphor; and consequently the Old Testament, written in that language, abounds with expressions which cannot be taken in their literal sense", §252; „the hyperbolical style of Eastern nations", §222.

> „The mode of interpreting the Scriptures which is universally adopted, is this, that when two terms seemingly contradictory are applied to one person, then that which is most consistent with reason and with the context should be taken in a literal, and the other in a figurative sense“ (§173).

Rammohan Roy hält eine metaphorische und übertreibende Sprache für ein Kennzeichen „asiatischer“ Texte. Einen Eindruck, was er dabei im Sinne hatte, bekommt man vielleicht bei der Betrachtung der Einleitung des Rāmāyaṇas, des klassischen indischen Heldenepos’: Von König Daśaratha von Ayodhyā wird berichtet, dass er in seiner Regierung tüchtig und edelmütig wie die Götter Indra und Kuvera gewesen sei, dass er weise wie Manu, der Stammvater der Menschen, geherrscht habe. Ayodhyā wird als Königreich des absoluten Friedens geschildert, vollkommen ohne Verbrechen, alle sind reich und glücklich, die Kastenordnung ist perfekt.[110] Rammohan war es gewohnt, solche Texte zu lesen, ohne jedes Wort auf die Goldwaage zu legen. Aus dieser Perspektive interpretiert er die großartigen Beschreibungen der göttlichen Herrschaft des Immanuel, die Ewigkeit des Davidsthrons, die Weisheit der salomonischen Herrschaft.

Als zweites wichtiges Element der Textauslegung erklärt Rammohan **Auswahl, Exzerpt und Destillat** aus den überlieferten Texten. Hatte Vyāsa ein Extrakt der Upaniṣaden angefertigt und Rammohan wiederum ein Extrakt aus diesem Extrakt, so erkennt Rammohan einen ähnlichen Vorgang auch im Neuen Testament:

> „Observing those two commandments, (*Matthew*, ch. xxii. ver. 37-39,) selected by the Saviour as a substitute for all the Law and the Prophets, and sufficient means to produce peace and happiness to mankind, the Compiler never scrupled to follow the example set forth by Jesus himself in compiling such precepts as include those two commandments, and their subsidiary moral doctrines, as a true substitute of the Gospel, without intending to depreciate the rest of the word of God“ (§108).

Jesus hat aus der mosaischen Überlieferung elementare Gebote ausgewählt, die er als die wichtigsten bezeichnet und überliefert hat. Wenn Rammohan feststellt, dass Jesus Moses Gesetzeswerk „vollendete“, dann sollte man sich das nicht unbedingt so vorstellen, dass Mose einen unbenutzbaren Rohbau hinterlassen hat, der fertiggebaut werden musste, sondern dass Jesus bestimmte Linien und Kanten des

[110] Vgl. Dutt, 2-4.

Gebäudes genauer und schärfer ausgezeichnet und konturiert hat, damit man die Hauptsache besser erkenne.

Rammohan behauptet nun, dass er einfach dem Beispiel Jesu gefolgt sei, und wieder aus dem Neuen Testament die Kernelemente destilliert habe, um noch besser der „eigentlichen“ Wahrheit auf die Spur zu kommen. Dabei wurde Nebensächliches ausgeschieden, und der von Mose begründete und von Jesus hervorgehobene Kern erneut ins Licht gestellt: Die Einheit Gottes, die Liebe zu Gott und seine Verehrung, und die Liebe zum Nächsten. Der Rest des Textkorpus wird dadurch nicht negiert (wie ihm die Missionare unterstellten), sondern einfach weniger ausgeleuchtet.

Rammohan formuliert auch hier einen hermeneutischen Grundsatz, den viele schriftbasierte Religionen teilen. Rammohan macht das, was oft unausgesprochen geschieht, zum ausgesprochenen hermeneutischen Vorgehen.[111]

Im *Abridgment* hatte Rammohan Roy theoretisch und praktisch die **Zugänglichkeit und Verbreitung** der Lehre des Advaita Vedānta ausweiten wollen und dabei das Vorrecht der Brahmanen auf die Texte bestritten. Diese Stoßrichtung gibt es im *Second Appeal* so nicht direkt, denn bei der Bibel war es damals schon klar, dass sie ein offenes Buch zur großflächigen Verbreitung sein sollte. Die Missionare lebten das mustergültig vor, wenn sie Bibeln und biblische Bücher druckten und verteilten. Gleichwohl hat der Streit mit Marshman viel mit Auslegungshoheit zu tun: Die Texte sollten sich schon verbreiten, aber die Missionare behielten sich vor, die richtige Auslegung zu haben. Eine Zirkulation der Jesusworte *innerhalb eines Reformhinduismus* hatten sie nicht im Sinne. Rammohan erweitert die Zugänglichkeit der biblischen Texte enorm, wenn er es sich als Hindu herausnimmt, in seiner **inter- und transreligiösen Hermeneutik** die Bibel zu erklären und verschiedene religiöse und kulturelle Schlüssel anzuwenden, statt auf den Heiligen Geist zu warten, der ihn im Sinne der Missionare leiten werde.

Dass die **heiligen Texte** einer Religion die **Grundlage** derselben sind und jede praktische Religionsausübung und Lehre auf der Basis dieser Texte kritisiert werden kann, ist im *Second Appeal* die unausgesprochene Voraussetzung der ganzen Debatte, auch bei Marshman. Von der biblischen Grundlage her muss die Dreieinigkeitslehre bestritten oder bewiesen werden, und wenn sich diese Lehre in der

[111] Vgl. RS Sugirtharajah, *Bible and Empire*, 51: „As a Brahmin, [Rammohan Roy] knew that Vedic texts are never eliminated. The unappealing texts simply drop out of circulation and recede into background, yielding their place to narratives more appropriate for the time.“ Rammohan Roy selbst dazu: „Those Puranas and Tantras which have commentaries, and those parts which have been quoted by the acknowledged expounders, are received for evidence; otherwise a sentence quoted on the mere authority of the Puranas and Tantras is not considered evidence“, Rammohan, *Brahmunical*, II, 162.

Bibel nicht befinden sollte, ist sie ungültig. Kirchengeschichte (Mosheim) wird zur direkten Dogmenkritik, weil sie eine Dogmen*entwicklung* beschreibt.

Korrekte Auslegung der Schrift ist nach Rammohan dann gewährleistet, wenn sich der Ausleger von polytheistischer Frühprägung durch Erziehung und Elternhaus freigemacht hat, bzw. solche gar nicht erhalten hat. Wenn er allein nach der Maßgabe der Vernunft und dessen, was in den Texten wirklich steht, urteilt, kann er die Schrift richtig verstehen.[112]

In Rammohan Roys Betrachtung der Bibel bleibt es gleichwohl bei der inneren Wertabstufung, die er schon in den *Precepts* vorgenommen hatte. Jesu Wort ist die Hauptsache und das göttlich legitimierte Wort. Das Alte Testament ist wichtig und elementar zum Vorverständnis von Jesu Predigt. In den Schriften der Apostel (Rammohan denkt hier v. a. an die Briefliteratur) findet er deren „Meinungen" *(„sentiments",* §116) zu den entsprechenden Themen, er zitiert sie keinesfalls gleichrangig mit Jesu Worten. Allerdings gibt es auch unter den Apostelworten „unbestritten" richtige Aussagen *(„undisputed instructions of his holy apostles",* §172).

Ein neues Element des Schriftverständnisses im Vergleich zum *Abridgment* ist die **Reflexion über die innerbiblischen Zitate**. Die Einteilung der Zitate in echte Belegzitate und übertragene Anwendungen erlaubt, den Sinn der atl. Zitate im NT zu differenzieren. Die atl. Geschichte behält ihre innere Kohärenz und ihren Eigenwert und leuchtet doch erläuternd in das NT hinein.

Zusammenfassung zum *Second Appeal to the Christian Public*

Der *Second Appeal to the Christian Public* ist ein beeindruckendes Dokument. Es liefert eine Interpretation der Bibel, eine Christologie und eine Außenbetrachtung der christlichen Religion und geht damit weit über die bloße Auseinandersetzung mit Joshua Marshman hinaus.

Bei den ursprünglichen Themen, die der Kritik an den *Precepts* entsprungen waren (Gesetzesverständnis, Wunder, Dogmen), gibt es keine inhaltliche Bewegung. Rammohan zitiert dieselben Bibelstellen und Argumente neu, und es ist kaum anzunehmen, dass sich noch echtes gegenseitiges Verständnis finden lassen könnte. Weil die Debatte an diesen Fronten festgefahren schien, haben sowohl Marshman als auch Rammohan das Feld erweitert, zunächst in die Christologie und von da in die Auslegung des AT.

[112] „As I have sought to attain the truths of Christianity from the words of the author of this religion, and from the undisputed instructions of his holy apostles, and not from a parent or tutor, I cannot help refusing my assent to any doctrine which I do not find scriptural", §172.

Rammohan hat sich über die Jahre ein großes Wissen über die Bibel und das Christentum angeeignet und breitet es mit sichtlichem Vergnügen vor den LeserInnen aus. Ein Laie, der dieses Buch, sei es in Kalkutta oder in England (Erstausgabe 1823 in London) in die Hand bekam, war wahrscheinlich schon überwältigt anhand der arabischen, hebräischen, griechischen und indischen Schriftzeichen.

An vielen Stellen hat der Hindu-Philosoph sowohl der Gelehrsamkeit als auch der Ironie die Zügel schießen lassen: Auf eine Seitenbemerkung Marshmans über Mohammed reagiert er mit sieben Mohammed-Zitaten, die eigentlich gar nichts zur Sache tun, aber den Setzern in der Druckerei einige Arbeit verschafften, und anhand von Jes 6,3 steigert er sich richtig in die Sache hinein, wenn er zusätzlich zur behaupteten Dreieinigkeit („Heilig, heilig, heilig") auch gleich noch die Zweieinigkeit oder die Viereinigkeit beweist (§167).

An manchen Stellen der Bibelauslegung scheint Rammohan mit Eloquenz und Unterhaltsamkeit einige Unebenheiten überdecken zu wollen, an anderen Stellen arbeitet er mit genauester Textbetrachtung mehrsprachig und bis in grammatische Details den Sinn heraus.

Im *Second Appeal* zitiert und widerlegt Rammohan eine Unzahl biblischer und philosophischer, mündlicher und schriftlicher Argumente für die Dreieinigkeit. Als heutiger Leser ist man geneigt zu fragen, ob man die Unermüdlichkeit der Widerlegungen erstaunlicher finden soll, oder den Erfindungsreichtum der christlichen Theologie, die überall in der Schrift und von Anbeginn der Zeit ihre eigene Dogmatik nachweisen wollte. Man kann den *Second Appeal* wohl nur mit vielen Anläufen von beiden Seiten erklären: Immer wieder haben Christen versucht, Rammohan Roy die Dreieinigkeit zu erklären und haben ihm Mengen an Literatur zukommen lassen, und er hat sich immer wieder ernsthaft damit auseinandergesetzt, um schließlich zu dem Schluss zu kommen, der nun am Ende steht: Die Dreieinigkeitslehre ist eine Form des Polytheismus, und die Lehre Jesu und der frühen Christen ist frei von Polytheismus und damit auch von der Dreieinigkeit.

Neben dieser Ablehnung und der Angriffslust, die sich endlich Bahn gebrochen hat in Rammohan Roys Darstellung der biblischen Botschaft, ist aber auch eine tiefe Identifikation und ein echter Ernst zu spüren. Rammohan Roy hat dieses Buch unter seinem eigenen Namen geschrieben, was für viele vorhergehende und nachfolgende Werke nicht gilt. Zur Jahresmitte 1821 verteidigt er den Hinduismus unter Pseudonym im *Brahmunical Magazine*, und wenn er 1823 als „Ram Doss" schreibt, nimmt er wieder eine andere Position ein. Rammohan konnte unter vielen Masken arbeiten, aber hier erscheint er persönlich. Zumindest zweimal legt er im *Second Appeal* ein Bekenntnis zu Jesus und seiner Botschaft ab:

> „Under these circumstances, and from the experience that nothing but the sublimity of the Precepts of Jesus had at first drawn the attention of the Compiler himself towards Christianity, and excited his veneration for the author of this religion, without aid from miraculous relations, he omitted in his compilation the mention of the miracles performed by Jesus, without meaning to express doubts of their authenticity, or intending to slight them by such an omission" (§155).
>
> „It is my reverence for Christianity, and for the author of this religion, that has induced me to endeavour to vindicate it from the charge of Polytheism as far as my limited capacity and knowledge extend. It is indeed mortifying to my feelings to find a religion, that from its sublime doctrines and pure morality should be respected above all other systems, reduced almost to a level with Hindoo theology, merely by human creeds and prejudices; and from this cause brought to a comparism with the Paganism of ancient Greece" (§254).

Aus einer beiläufigen Formulierung an anderer Stelle kann man darüber hinaus schließen, dass er sich selbst als Nachfolger Jesu versteht, nämlich wo er von sich „und vielen anderen Nachfolgern Christi" spricht.[113]

Die Faszination für Jesus und seine Botschaft hat Rammohan Roy zur Veröffentlichung der *Precepts* gebracht, und die Verehrung für ihn bringt ihn nun zur Verteidigung Jesu und des Christentums gegen den Vorwurf des Polytheismus.[114] Dabei muss er freilich den Religionsstifter gegen die große Mehrheit seiner Anhänger verteidigen.

4.1.3. Ein heißer Sommer und noch heißerer Herbst

Diskussion und Aufnahme des *Second Appeals*

Der *Second Appeal* erzeugte Aufmerksamkeit und Diskussionen in Indien. Majumdar hat in seiner Quellensammlung drei Leserbriefe aus dem *Calcutta Journal* überliefert, die einen guten Eindruck geben von dem, was die Menschen bewegte.

Am 12. Juli schrieb ein Mensch unter dem Namen „A Firm Believer in Christ" einen Leserbrief, in dem er auf den *Second Appeal* aufmerksam machte. Er legte diesem Brief ca. sechs bis sieben Seiten aus Rammohans Schrift bei, die er für die wichtigsten hielt, und forderte die Zeitung auf, sie abzudrucken als Leseprobe.

[113] „The opinion maintained by me, and by numerous other followers of Christ", §133.

[114] Bei der Frage, wer diesen Vorwurf geäußert hat, muss allerdings spekuliert werden: Rammohan selbst? Seine muslimischen Freunde, die diesen Vorwurf traditionell im Gepäck haben? Polytheistische Hindus, die das Christentum als ähnliche Religion identifizieren?

Offensichtlich wollte er Werbung für Rammohan Roy und sein Buch machen, und jeder Christ, so schrieb er, solle es lesen.[115] Den Inhalt des *Second Appeals* fasst er so zusammen:

> [Rammohan Roy] „directed his attention to the Christian Religion; and that same just and honest use of his understanding, which discovered the falsehood and absurdity of Idolatry and Superstition, satisfied him that *Jesus* was the *Messiah*, that he was employed by God to reveal his will to men, and to make known to them the only true Religion. He observed the internal and Historical evidence of Christianity to be such as demonstrated its truth."[116]

Die Seiten, die er besonders interessant gefunden hatte, sind einige von Rammohans generellen Auslassungen über die Unvernünftigkeit der Dreieinigkeit und seine Zitate aus Locke und Newton.[117]

Am 1. August schrieb ein Leser („A Christian") einen differenziert abwägenden Brief. Rammohan Roy sei eine sehr bemerkenswerte Person, und nachdem er auf seiner Suche nach der Wahrheit dem Hinduismus abgesagt habe, habe er sich dem unitarisch-arianischen Christentum zugewandt:

> „His opinions appear to be, in some respects also, nearly what are called *Arian*, he regards Christ as a Divine person, existing before the world, invested by the Father with power greater than the Angels, but still as inferior to God the Father Almighty, He is such a Christian as Dr. Priestley, and the late Duke of Grafton, and the English Unitarians of the present age."[118]

Der Leser wendet ein, dass Rammohan bei der Versöhnungslehre und anderen wichtigen Punkten zu kurz getreten habe, aber er hofft, dass er weiter forschen wird, um sich „uns" mehr anzunähern.[119] Die vom vorherigen Leser eingesandten Leseproben hält „A Christian" für eher langweilig. Hin- und Hergeplänkel um die Dreieinigkeit sei doch immer wieder dasselbe. – Er hält diese Debatte für

[115] „[The work] cannot fail of producing in every *Christian*, great regard for the Author", Majumdar, 30.

[116] Ebd., 31.

[117] Majumdar gibt die Stücke nicht wieder, aber sie sind abgedruckt in *MR 1822*, 394-396.

[118] Majumdar, 31f.

[119] „I hope […] that he will be led hereafter to think more entirely with us, than he does at present", ebd., 32.

ungeeignet für eine Tageszeitung, freut sich stattdessen auf eine kurze und klare Erwiderung von Marshman.[120]

Anscheinend gab es viele Leserbriefe, denn der Herausgeber bittet in derselben Ausgabe darum, von weiteren Zuschriften abzusehen, denn die theologische Diskussion solle hier nicht weiter fortgetrieben werden.[121]

Am 15. August gab es dennoch noch einmal einen Leserbrief von dem Inder Satya-Sadhun, der vom *Hurkaru* abgelehnt worden war. Er greift hier einen anderen Leserbriefschreiber jener Zeitschrift („Layman") an, der den *Second Appeal* harsch kritisiert hatte. In der zitierten Argumentation zeigt sich, dass die vielen von Rammohan Roy aufgeführten „Beweise" für die Trinität tatsächlich unter den Christen kursierten. Der „Layman" hatte den *Second Appeal* z. B. mit der Behauptung angegriffen, dass Gott drei in einem sein könne, so wie der Mensch auch aus Körper und Geist bestehe und eins sei, und dass in Gen 1 die Trinität klar angesprochen werde.[122] Satya-Sadhin gibt, wie Rammohan Roy, ein beredtes Zeugnis darüber, wie solche Bibelinterpretationen wirkten:

> „I regret to say that, for my own part, so far from being able to discover such avowal, I cannot find the least allusion to Trinity nor even a word expressing the number Three in any part of the chapter."[123]

Seine weiteren Ausführungen gegen den „Layman" sind ganz nach Rammohan Roys Argumentationsweise. Am Ende drückt er noch die Hoffnung aus, dass durch die britischen Behörden keine Unterdrückung abweichender religiöser Meinungen stattfinden werde.[124]

Im Herbst kam Bischof Middleton von seiner Visitationsreise zurück und war verstört von der Situation in Kalkutta. Vor kurzem, so schrieb er in einem Brief am 3. Sept., habe man noch darauf achten müssen, sich bei Angriffen auf den Hinduismus zurückzuhalten, und jetzt greife ein Hindu schon das Christentum an:

> „Now a Hindoo comes forward to reform Christianity, and to attack the follies and prejudices of the whole Catholic Church of Christ, whom he denominates *a sect*."[125]

[120] „A short and clear article on the subject, with references for fuller information to the best writers on the Divinity of our Saviour, and on the Atonement, might be of service to many enquiring and serious persons", Majumdar, 32.

[121] Vgl. ebd.

[122] Vgl. ebd., 34.

[123] Ebd.

[124] Vgl. ebd., 35f.

[125] Le Bas, *Vol. II*, 223.

Middleton mutmaßte, dass William Adam Rammohan bei der Abfassung des *Second Appeals* tüchtig geholfen habe, denn die Schrift lese sich wie Lant Carpenter oder Robert Belsham. Eigentlich sei es seine, Middletons, Aufgabe, eine Antwort auf Rammohan zu verfassen, aber ihm fehle die Zeit. Zudem sei die Aussicht, das Buch vielleicht noch auf eigene Kosten drucken und verteilen zu müssen, ruinös.[126]

Nach dem Bruch, der sich im vorigen Sommer 1820 schon zwischen Middleton und Rammohan aufgetan hatte, ging es nun um echte religiöse Gegnerschaft. Der Stachel, dass Rammohan den wahren Stamm des Christentums außerhalb der großen Mehrheitskirche gefunden hatte, wurde von Middleton präzise erspürt.

Die Veröffentlichung des *Second Appeals* sorgte also für Aufsehen sowohl bei Kirchenleuten als auch in der Öffentlichkeit, und sowohl BritInnen als auch InderInnen diskutierten. Zuordnungen zum Unitarismus, zu Priestleys Werken und auch zum „Arianismus" wurden getroffen.

Das *Brahmunical Magazine*: Die beiden Kontrahenten in anderem Setting

Der Sommer 1821 brachte ein Zwischenspiel, bei dem Rammohan Roy und Serampore sich mit einem Mal in einem anderen Setting gegenüberstanden. Am 14. Juli veröffentlichten die Missionare in ihrer bengalischen Zeitschrift *Samāchār Darpan* einen anonymen Text, in dem „ein Gelehrter enfernten Wohnorts" die Freunde des Hinduismus herausforderte. In sechs thesenhaft formulierten Fragen stellte er innere Widersprüche und Ungereimtheiten der Hindu-Religion dar und rief dazu auf, eine „ordentliche Antwort" darauf zu geben, verbunden mit dem Versprechen der Missionare, dass diese Antwort durch Serampore gedruckt und verteilt werde.[127]

Rammohan Roy ließ es sich nicht nehmen, darauf in einem langen Leserbrief zu antworten.[128] Marshman als Herausgeber des *Samāchār Darpan* weigerte sich aber, Rammohans Text zu drucken, weil er Dinge enthielt, die seiner Meinung nach nicht zum Thema gehörten.[129] Rammohan Roy griff verärgert zu einem ganz

[126] Vgl. Le Bas, *Vol. II*, 223f.

[127] „A learned person has sent from a distant place a letter containing these few questions. […] Whoever writes a proper answer may have in printed and everywhere distributed by sending it to the Shreerampore printing office", Rammohan, *Brahmunical*, 160.

[128] „I observed in the ‚Samachar Darpan' of the 14th July, 1821, sent me by a respectable native, an attempt of some intelligent though misinformed person to shew the unreasonableness of all the Hindoo Sastras and thereby to disprove their authority", ebd., I, 181.

[129] „Marshman as editor refused to publish Roy's response because of the insertion within it of ‚irrelevant issues'", Potts, 239.

neuen Mittel der Kontroverse: Wenn eine Zeitschrift seinen Text nicht drucken wollte, so gründete er kurzerhand selbst eine Zeitschrift aus eigenen Mitteln, und das *Brahmunical Magazine* war geboren. Rammohan übersetzte den Text aus dem *Samāchār Darpan* und seinen eigenen Brief ins Englische und veröffentlichte das ganze als die ersten zwei Nummern seiner neuen Zeitschrift, zweisprachig bengalisch und englisch.[130]

Das *Brahmunical Magazine* war ein Wechsel zurück zum Hinduismus. Rammohan, dem schon von manchem unterstellt worden war, er sei Christ geworden, hatte offensichtlich kein Problem, für die heiligen Schriften der Hindus wieder eine Lanze zu brechen. Allerdings veröffentlichte er das Magazin nicht unter seinem eigenen Namen, sondern signierte mit *Sivaprasad Sarma*. Das war der Name seines Pandits.[131] Man muss diesen Fakt nicht überbewerten, es ist jedoch auffällig im Vergleich zum *Second Appeal*, der ersten Christentumsschrift mit Rammohans eigenem Namen. Killingley schreibt dazu:

> „The name of Śivaprasād Śarmā, however, provides him with a persona through which he can directly confront the missionaries, while showing a stronger attachment to Hindo beliefs such as rebirth than he does in his other English works."[132]

Serampore fühlte sich offenbar bloßgestellt durch Rammohans eigenständige Publikation, weil dadurch öffentlich wurde, dass man den Abdruck seines Briefes verweigert hatte. Sie druckten die englische Fassung auszugsweise im *Friend of India* Nr. 38 ab, im August 1821, zusammen mit einer Erwiderung Marshmans.[133] Rammohan antwortete darauf mit einer dritten Ausgabe des *Brahmunical Magazines*.

Die ersten beiden Ausgaben des *Brahmunical Magazines* drehen sich um das richtige Verständnis des Hinduismus und seiner Schriften. Am Ende der zweiten Ausgabe formulierte Rammohan einen Gegenangriff auf die christliche Dogmatik, und ab dieser Stelle werden die Themen des *Second Appeals* in diesem anderen Set-

---

[130] Vgl. Collet, 128-130, und Ball, 133-143. Ball schreibt, dass „nur vier Ausgaben" entdeckt worden seien – als ob es noch mehr gegeben habe. Nach Rammohans eigenen Worten in der Einleitung zur zweiten Auflage 1823 gab es nur vier, vgl. Rammohan, *Brahmunical*, 147f.

[131] Killingley, *Rammohun*, 120f. Robertson, 38f., hat aufgrund dieses Pseudonyms die Autorschaft Rammohans am *Brahmunical Magazine* bezweifelt und hält Shivaprasas Sarma für den echten Verfasser. Allerdings kann er sich für die biblischen Bezüge eine Koautorschaft Rammohans vorstellen. Die von ihm angeführten Verweise von „Shivaprasad Sarma" auf Rammohan als dritte Person finden wir ganz ähnlich auch im *Appeal*, §24, §31.

[132] Vgl. Killingley, *Rammohun*, 121.

[133] Vgl. *FI MS 1821*, 252-257.

ting weiterverhandelt. Wenn jemand die dogmatische Diskussion um die Dreieinigkeit zwischen Rammohan und Marshman in den Kernargumenten lesen möchte, ohne Interesse an der biblisch-exegetischen Dimension mitzubringen, findet er im *Brahmunical Magazine* und Marshmans Text dazu eigentlich alles präsent.

Zwei neue Aspekte bringt dieses andere Setting allerdings: Erstens greift Rammohan unter dem Pseudonym des hinduistischen Pandits das trinitarische Christentum von außen an und kümmert sich wenig um die Begründbarkeit eines christlich-biblischen Glaubens aus der Bibel. Er behauptet an einer Stelle Geschlechtsverkehr zwischen dem Heiligen Geist und Maria und zitiert dazu Mt 1,18 und Lk 1,35, obwohl er für dieses Thema im *Second Appeal* schon eine Lösung angegeben hatte.[134] Unter Pseudonym – wie wirksam dieses Pseudonym auch sei – kann er also ganz andere Töne anschlagen und die Bibel selbst angreifen.[135]

Der andere neue Aspekt ist bei Marshman sichtbar: Er formuliert im *Friend of India* eine hermeneutische Grundregel, die er bisher in dieser Schärfe nicht angebracht hatte, und die eigentlich genau genommen jegliche Diskussion schon im Keim beendete:

> „The real fact is, that until enlightened by the Divine Spirit all mankind are equally ignorant of spiritual things, whatever be the extent of their natural capacity."[136]

Damit greift er sein baptistisches Erbe von der vollkommenen Verderbtheit des Menschen auf. Mit Menschen, die vom Heiligen Geist nicht berührt sind, kann es eine Verständigung über geistliche Fragen gar nicht geben. Trotzdem fühlt er sich rechenschaftspflichtig über die Inhalte seines biblischen Glaubens, auch denen gegenüber, die sie aus angegebenem Grunde sowieso nicht verstehen.[137]

Auf die dritte Ausgabe des *Brahmunical Magazines* hat Marshman nicht mehr reagiert. Allerdings hat die „Zeitschriftengründung" Wellen in der *BMS* geschlagen. Im *Annual Report* von 1822 wurde berichtet, dass einige Brahmanen, angeregt von den christlichen Zeitungsgründungen, ebenfalls ein Magazin begonnen hätten. Es sei voller Unkenntnis des Evangeliums und voller falscher Darstellungen, aber

[134] „[The Holy Ghost] having begot Christ by a woman not married to him, as is evident from their Scriptures: ‚She was found with child of the Holy Ghost'", Rammohan, *Brahmunical*, III, 177f. Siehe zu seiner Erklärung im *Second Appeal* oben Seite 254.

[135] Falls man, wie Robertson, Rammohan einen solchen Perspektivwechsel nicht zutraute, könnte dieser Punkt auch ein Argument gegen Rammohans Autorschaft sein.

[136] *FI MS 1821*, 252.

[137] „Should any Native seriously wish to enquire respecting the doctrines [. . .], we will cheerfully give him the fullest answer we are able", ebd., 253.

dennoch begrüßenswert als Fortschritt unter den Hindus, die bisher überhaupt keinen eigenen Forschergeist gehabt hätten.[138]

Sogar der nunmehr fast siebzigjährige John Ryland, der mittlerweile theologisch einflussreichste Gründer der *BMS* und Lehrer von Marshman, setzte sich am 1. Januar 1823 an den Schreibtisch, um Rammohan Roy persönlich zu antworten.[139] Rylands Brief ist interessant im Vergleich zu Marshmans Texten:

Sein Stil ist weniger von objektiv feststellenden Sätzen geprägt, sondern eine Eigendarstellung in „Wir-Aussagen". Er möchte erklären, was die christliche Gemeinschaft glaubt und wirbt um Rammohans Verständnis dafür. Ryland unterscheidet sich theologisch kein Stück von Marshman, aber im Stil. Er ist höflich, besorgt, und formuliert in seelsorglicher Art. Er ist fähig, Glaubensinhalte als Ich-Botschaften zu formulieren und scheut sich als Baptist auch nicht, die Verlorenheit der eigenen Landsleute zuzugeben.[140]

Rammohan hat diesen Brief wahrscheinlich nicht erhalten. In der Nachbemerkung[141] erklärte Ryland, dass er die Streitschriften Rammohans gegen Marshman bisher nicht gelesen hatte, sonst hätte er vielleicht den ganzen Brief nicht geschrieben. Er schickte ihn nach Serampore und überließ es Marshmans Gutdünken, ihn an Rammohan Roy weiterzuleiten oder nicht. Der Text erschien 1833 im *Calcutta Christian Observer*, der Brief ist wohl in Serampore geblieben und erst nach Rammohans Tod an die Zeitung gegeben worden.

Die Gründung des *Calcutta Unitarian Committee*

Im September 1821 gründete sich das Unitarische Komitee in Kalkutta. Die Liste der ersten Gründer liegt nicht vor, aber von 1825 ist eine Liste von neun Namen überliefert, drei indische und sechs britische Mitglieder, unter diesen viele typisch schottische Namen.[142] Spiritus rector des ganzen war Rammohan Roy, der eine Druckpresse erwarb, die fortan unter *Unitarian Press* firmierte, mit dem Komitee

[138] „These persons have established a periodical work, entitled, the Brahmunical Magazine, or the Missionary and Brahmun; discovering indeed, much ignorance of the gospel, and abounding in misrepresentations of the motives of those whom they attack: but the appearance of which is hailed by our brethren, as it will probably help to cherish that spirit of enquiry and investigation, which has been hitherto so foreign to the Hindoo character", BMS, *Annual Report 1822*, 9.

[139] Es gibt zwei Veröffentlichungen. Eine von 1833 im *Calcutta Christian Observer*. Diese ist überliefert bei Majumdar, 36-42. Eine frühere Veröffentlichung von 1828 ist in einer Ausgabe von John Rylands Manuskripten, Ryland, *Pastoral*, 380-390. Diese letztere enthält einen aufschlussreichen Nachsatz, auf den unten Bezug genommen wird. Ryland hat wohl eine Abschrift angefertigt und eine Version behalten, die andere aber nach Kalkutta geschickt.

[140] „We testify to our own countrymen, that they are dead in trespasses and sins", ebd., 388.

[141] Diese fehlt bei Majumdar, aber nicht in der Nachlassausgabe Rylands, siehe ebd., 390.

[142] Vgl. die Liste in Calcutta Unitarian Committee, *Brief Memoir*, 29, und die Anm. bei Collet, 131.

eine Schule errichtete und anscheinend auch dafür sorgte, dass William Adam nach seiner Konversion zum Unitarismus als nun unitarischer Geistlicher ein Einkommen hatte.[143] Diese Unitarier mieteten ein Haus für ihre Gottesdienste und begannen, eine Gemeindearbeit aufzubauen.[144] Das *Brief Memoir* (1825) und das *Second Memoir* (1828) des Komitees zeugen davon, dass sie große Pläne hatten (Bau einer Kapelle, einer Bibliothek, eines Verlages usw.), dass sie aber über die Jahre nicht weit vorankamen.

William Adam übernahm schnell die Aufgabe, Kontakte zu anderen Unitariern weltweit aufzunehmen, dafür schickte er Briefe nach England und in die USA am Jahresbeginn 1822, denen er als Probe seiner Anschauungen eine eigene Predigt vom 23. Sept. 1821 beilegte.[145] Er wollte Spenden einwerben, so wie auch die anderen Missionare Spenden aus den Mutterkirchen bekamen und er es als Baptist von früher gewohnt war. In diesen Briefen offenbarte er, dass er wenig Ahnung hatte von dem Charakter und den Strukturen der unitarischen Gemeinden im Mutterland,[146] und anhand seiner übersandten Predigt wurde er von den Unitariern schnell als „Arianer" identifiziert. Später, nachdem auch der *Second Appeal* in England angekommen war, erkannten sie in dem neuen „unitarischen Pastor" den Rammohan-Roy-Schüler, weil sie seine Christologie mit der seines Lehrers aufmerksam verglichen.[147] Adam hatte in seiner Predigt nämlich gesagt:

> „[Jesus] is as far below the unoriginate Jehovah as the derivation of his nature can place him – and he is as far above every other existence as the immediateness of that derivation can raise him. Such, then, is Jesus: – the first and only being created originally by the immediate power of God – the first and only being begotten in the womb of a virgin by the immediate power of God – and the first and only being raised from death to life by the immediate power of God."[148]

Der unitarische Herausgeber des *Monthly Repository* merkt in seiner Reportage über die Geschehnisse in Kalkutta sogleich an, dass er dieser arianischen Christologie nicht zustimmen könne, aber Mr. Adam alles Gute wünsche für seine Arbeit

[143] Vgl. Collet, 132.

[144] Vgl. Adam zit. n. *CD 1823*, 307.

[145] Vgl. ebd., 307f. Die 1819 in Kalkutta gedruckte Predigt war nicht aufzufinden, wohl aber Zitate aus den unitarischen Zeitschriften. Den Hinweis darauf verdanke ich Hill, 32.

[146] „I am wholly ignorant of the numbers and actual state of Unitarians in England, and of the character which they possess as a denomination, having received all my impressions on these subjects from the writings of their adversaries", *CD 1823*, 307.

[147] Vgl. *MR 1823*, 544.

[148] Adam, *The Claims of Jesus*, zit. n. ebd.

in Indien und dass er seine Wahrheitsliebe, seine Talente und seine Intelligenz bewundere.

Das, was sich da in Kalkutta gegründet hatte, nannte sich „Unitarisches Komitee", und es suchte Kontakt zu der christlichen unitarischen Konfession – aber es war doch sehr anders gestrickt. Es war eine gemischt religiöse Gruppe aus Christen und Hindus, die sich zur Einheit Gottes bekannten, und die „geistlichen Führer" Rammohan Roy und William Adam predigten Christus als den erstgeschaffenen Sohn Gottes. Für die Baptisten war es eine Schöpfung Satans,[149] aus heutiger Sicht ist es eine sehr kreative und markante religiöse Gründung.

[149] Vgl. Potts, 234.

4.2. Die arianische Christologie des *Second Appeals* in ihrem theologiegeschichtlichen Hintergrund

> „We acknowledge one God, alone unbegotten, alone everlasting, alone unbegun, alone true, alone having immortality, alone wise, alone sovereign.“[1]

Wer diese Arbeit bis hierher gelesen hat, könnte auf den Gedanken kommen, dass das vorstehende Zitat von Rammohan Roy kommen könnte. Nur der Begriff „alone unbegotten“ verweist auf einen anderen Kontext. In der Tat ist es ein Zitat von Arius aus einem Brief an seinen Bischof Alexander.[2]

Rammohan Roys Christologie, wie er sie im *Second Appeal* ausarbeitet, weist starke arianische Züge auf. Doch was ist „Arianismus“ in diesem Zusammenhang? Und wie steht Rammohans Christologie in der zeitgenössischen christologischen Diskussion?

Im Zusammenhang mit der Gründung des Unitarischen Komitees wurde schon deutlich, dass arianische Christologien unter den Unitariern nicht mehr allzu populär waren. Auch Zastoupil, der Rammohan in seiner Interaktion mit den Unitariern ausführlich dargestellt hat, hat darauf verwiesen, dass die Unitarier Rammohan Roy willkommen hießen, obwohl er eigentlich mit seiner Christologie ziemlich quer zum Lager der Unitarier stand.[3] Rammohan Roy hatte sich in der Darstellung seiner Christologie explizit von der Idee, Jesus sei ein einfacher Mensch gewesen, abgewandt. Wie stand es um den „Arianismus“ in der Zeit Rammohan Roys?

Die Begriffe „arianisch“ und „Arianismus“ tauchen immer wieder in der Kirchengeschichte auf. Der Anfangspunkt ist der historische alexandrinische Presbyter Arius und der Kampf gegen seine Christologie. Für diese Arbeit von besonderem Belang ist die Phase des arianischen und subordinatorischen Denkens in Großbritannien im 17. und 18. Jhdt.[4] Diese beiden Quellen arianischen Denkens haben nachweislich Einfluss auf Rammohan und seinen *Second Appeal* ausgeübt. Heute sind echte arianische Christologien weitgehend verschwunden. Nur die Religions-

---

[1] Wiles, 21.

[2] Vgl. auch die deutsche Übersetzung bei KTGQ, *Bd. I*, 132f.

[3] „These ideas situated Rammohun squarely in the Unitarian camp. The reference to firstborn in creation suggested Arianism. By this date, however, most Unitarians welcomed Arians as fellow anti-Trinitarians, unlike Thomas Belsham who had attempted to exclude Arians from the Unitarian Book Society“, Zastoupil, *Victorian Britain*, 45.

[4] Maurice Wiles hat die Geschichte des arianischen und subordinatorischen Denkens von seinen Anfängen aufgearbeitet und dem „Arianismus“ in Großbritannien ein ausführliches Kapitel gewidmet.

gemeinschaft der Zeugen Jehovas vertritt noch eine arianische Christologie in radikaler Form.[5]

4.2.1. Der historische Arius und der Begriff „arianisch“

Arius berief sich für seine Theologie auf Schrift, Tradition und Vernunft. Für ihn war Christus als „der Sohn“ gleichbedeutend mit Sophia/Logos (Spr 8,22–31/Joh 1,1–5), der Weisheit Gottes, die sich inkarniert hatte. Diese Weisheit war von Gott selbst geschaffen und gleichzeitig präexistenter Schöpfungsmittler.[6] Als vollkommene Schöpfung (vom Sündenfall nicht betroffen) war Christus moralisch vollkommen und doch gleichzeitig frei. Er hätte sich (wie z. B. Lucifer) von Gott abwenden können, tat es aber nicht und erfüllte den Willen des Vaters in Gehorsam.[7] Christus in seiner Macht und Göttlichkeit kann von den Gläubigen verehrt werden.[8] Arius konnte sich auf vielerlei Schriftstellen berufen, und die Tradition, in der er stand, waren die alexandrinischen Theologen, von denen Justin der Märtyrer, Clemens, Origenes und Dionysius näher bekannt sind.[9] Bei einem weiteren Fokus sind sie jedoch Vordenker für ein größeres Feld von Theologen, die vor, parallel zu und nach Arius subordinatorische Christologien entworfen haben, z. B. auch Euseb von Caesarea und seine Anhänger. Sie alle nahmen einen Abstufung zwischen Vater und Sohn/Logos vor.

Nach der Verurteilung des Arius durch das Konzil von Nizäa wurde der Begriff „Arianer“ zum theologischen Kampfbegriff gegen alle diese subordinatorisch denkenden Theologen, sodass die Bezeichnung „Arianer“ bald für verschiedene theologische Systeme benutzt wurde, die sowohl von Arius’ Denken als auch untereinander abweichen konnten.[10] Als „archetypische Häresie“, die von einem bösartigen und verdorbenen Charakter in die Welt gesetzt wurde, blieb der „Arianismus“ über die Jahrhunderte der Kirchengeschichte im Gedächtnis.[11] Vorwiegend wurde er für Christen benutzt, die sich selbst dagegen wehrten, und deren Auffassungen

[5] Woher der Gründer dieser Gemeinschaft, Charles T. Russel, in den Siebzigerjahren des 19. Jhdts. seine Christologie genommen haben mag, ist nicht bekannt. Die in Amerika stark rezipierten Schriften Rammohans haben über seinen Tod hinaus arianisches Denken in den USA verstärkt, sodass Russels Lehre durchaus zur indirekten Wirkungsgeschichte des *Second Appeals* gerechnet werden kann. Ich habe über Jahre hinweg mit Vertretern dieser Religionsgemeinschaft einen fruchtvollen und kontroversen Dialog über ihre Theologie geführt. In einigen Anmerkungen dieses Kapitels stelle ich zuweilen Vergleiche auch zur Lehre von JZ auf.

[6] Vgl. Wiles, 12.

[7] Vgl. ebd., 16f.

[8] Vgl. ebd., 7f.

[9] Vgl. ebd., 18–23.

[10] Vgl. ebd., 5–7, und Brennecke, 24f.

[11] Vgl. Wiles, 54.

auch wenig mit Arius selbst zu tun hatten.[12]

Aus heutiger Sicht ist an dieser undifferenzierten Benutzung des Begriffes „Arianer“ oder „Arianismus“ vieles zu bemängeln. Arius gilt heute eher als ein extremer Ausläufer der alexandrinischen Logos-Christologie, der vor allem durch seine Ansicht, Logos-Christus sei ein Geschöpf, hervorsticht.[13] In dieser Arbeit sollen als *arianisch* Auffassungen bezeichnet werden, die gerade diesen Punkt des geschaffenen Christus hervorheben und die einen nachweisbaren Zusammenhang mit der historischen Figur des Arius haben. In diesem Sinne kann eine *arianische Christologie* von jemandem vorgelegt werden, der durch die Rezeption der kirchenhistorischen Quellen auf die Auffassung des Arius stößt und sich diese aneignet. Wenn es sich um eine Christologie handelt, die die bloße Unterordnung des Sohnes unter den Vater – im Gegensatz zur athanasianischen Dreieinigkeit – hervorhebt, dann soll von einer *subordinatorischen Christologie* gesprochen werden. Arianische Christologien sind damit eine Teilmenge der subordinatorischen.[14]

Den Begriff „Arianismus“ setze ich in Anführungszeichen, weil er problematisch ist. Er suggeriert, es gebe eine ganze arianische Theologie, obwohl „arianisch“ nur eine christologische Kategorie ist – eine arianische Pneumatologie, Versöhnungslehre usw., gibt es nicht.

4.2.2. Aufstieg und Fall des britischen „Arianismus“

In Großbritannien gab es eine Zeit, in der subordinatorisches Denken eine Blüte erlebte. Angesehene (Natur-)Wissenschaftler legten subordinatorisch geprägte Theologien vor, die öffentlich Beachtung und Anhängerschaft fanden. Man kann beobachten, dass die Vorläufer wie John Locke und Isaac Newton ihre Ansichten vorsichtig verbargen, während die nächsten Generationen immer offener damit hausierten und sich teilweise sogar offen zum „Arianismus“ bekannten.

Als erster stellte **John Locke (1632–1704)** dar, dass komplexe theologische Konstruktionen wie die Dreieinigkeit eigentlich nicht aus der Schrift begründet werden könnten, und dass das Beharren auf Einzelheiten über Glaubensbekenntnisse, Katechismen, Wesenheiten und Attribute Gottes nur zu Streit und Spaltungen geführt habe.[15] In seinem Werk *The Reasonableness of Christianity* und in seiner Verteidigung desselben stellte Locke fest, dass der einzige heilsnotwendige Glaubensinhalt

[12] Brennecke beschreibt das am Beispiel der „arianischen Germanen“, Brennecke, 26–33.

[13] Vgl. ebd., 21f.

[14] Wiles entscheidet sich in seiner Diskussion des Begriffes *Arianismus* dafür, ihn auch für Subordinationschristologen beizubehalten, weil er in der Wirkungsgeschichte ein mächtiges Konzept gewesen sei, vgl. Wiles, 4f. Damit nimmt er es wiederum in Kauf, einige Denker darunter zu summieren, die dies selbst abgelehnt hätten.

[15] Vgl. ebd., 70f.

der sei, dass Jesus der Messias ist:

> „*But these are written, that you may believe that Jesus is the* Messiah, *the Son of God; and that believing you may have Life in his Name.* What St. *John* thought necessary and sufficient to be *believed*, for the attaining Eternal Life, he here tells us. […] So that above threescore Years after our Saviour's Passion (for so long after, both *Epiphanius* and S. *Jerome* assure us this Gospel was written) St. John knew nothing else required to be believed for the attaining of Life, but that *Jesus is the* Messiah, *the Son of God*."[16]

Dafür wurde er schon von dem strikten Calvinisten John Edwards als Krypto-Sozinianier beschimpft.[17] Aus Notizen Lockes, die später bekannt wurden, wird deutlich, dass Locke tatsächlich mit der Schriftbegründung der Dreieinigkeit gerungen hat. Das Ergebnis war, dass er an Christi Präexistenz festhielt, aber seine Zweifel an der Trinität nicht revidierte.[18]

Zeitgleich mit Locke arbeitete sein Freund **Isaac Newton (1643–1727)** an denselben Fragen, und sie müssen sich ausgetauscht haben. Newton arbeitete mehrere Manuskripte aus, in denen er die biblischen Zeugnisse und die christologischen Streitigkeiten des 4. Jhdts. analysierte. Er veröffentlichte sie nicht und hielt sich mit seinen Ansichten zurück, sodass schon seine Schüler und die frühen Biographen darüber diskutierten, ob er die Trinität wirklich bestritten habe.[19] Rammohan Roy wird Locke und Newton später im subordinatorischen Sinne interpretieren, nämlich so, dass sie in ihren veröffentlichten Schriften eine Trennungslinie gezogen hätten zwischen Gott als höchstem Wesen und dem ihm untergeordneten und von ihm gesandten Messias Jesus.[20]

Deutlich ist, dass Newton seine beiden Kollegen William Whiston und Samuel Clarke beeinflusst hat, bzw. dass sich die drei in Gesprächen über diese Fragen ausgetauscht haben.[21]

William Whiston (1667–1752) bekannte sich offen zum Arianismus[22] und

[16] Locke, *Reasonableness*, 165f.

[17] Vgl. Wiles, 74.

[18] Vgl. ebd., 74f.

[19] Vgl. ebd., 77f. Auf eine Darstellung von Newtons Ansichten (vgl. ebd., 77–92) wird hier verzichtet, weil diese Manuskripte 1820 nicht zugänglich waren und für diese Arbeit also keine Rolle spielen.

[20] Siehe S. 354.

[21] Vgl. ebd., 92f.

[22] „I am abundantly satisfied that the Arian doctrines are those delivered by our Saviour and his Apostles and all the first Christians till philosophy from the ancient heretics, particularly from

verlor deswegen sogar seinen Lehrstuhl.[23] In seinem Buch *An Account of the Faith of the Two First Centuries* formuliert er ausdrücklich die Christologie des geschaffenen Christus, nachdem er biblische Texte und viele Aussagen der vornizänischen Väter zitiert hat:

> „I shall certainly believe that our Saviour was not *co-eternal* with the Father, but was *created* by him the first of all; and in order to the making use of his Ministration in the Creation and Government of the rest of the subordinate Beings of the Universe, mention'd in Scripture."[24]

Solche Fragen wie die, ob der Vater den Sohn *ex nihilo* oder aus seinem eigenen Wesen geschaffen habe, seien den frühen Christen fern gewesen und erst in Nizäa dem einfachen Glauben als fremde Philosophie untergemischt worden.[25] Whiston meint, dass es vor Nizäa normal gewesen sei, vom Sohn als „geschaffen" zu sprechen,[26] wofür er ganz selbstverständlich einen Brief des Arius an Euseb von Nikomedien als Quelle zitiert.[27] Überlieferungen des Athanasius zu diesem Thema gelten hingegen ihm als Fälschungen *(„forgery")*. Das ὁμοούσιος des Nizänums als „Schibboleth" der christlichen Glaubenslehre lehnte Whiston vollkommen ab.[28] Die Schöpfungsmittlerschaft des Logos bezog Whiston auch auf den Heiligen Geist – und damit wird dieser zum zweiten, dem Sohn untergeordneten Geschöpf.[29] Damit entsteht eine dreistufige „Dreieinigkeit"[30] aus dem höchsten Wesen und zwei geschaffenen göttlichen Wesen:

> „These two Divine and Sacred, but Inferior and Subordinate Beings, are ever *subservient*, in their several Stations and Offices, to the *Supreme God*, in all things; as the Scripture and Antiquity do unanimously agree"[31].

Tertullian, prevailed at Rome, the seat of Antichrist; and thence spread like a torrent over the Christian Church", zit. n. ebd., 95.

[23] Vgl. Wiles, 94f.

[24] Whiston, 117.

[25] Vgl. ebd., 127–128.

[26] Er macht eine kleine Abgrenzung zu γίνομαι, denn „gemacht" (Joh 1,3) beziehe sich auf die Dinge, die der Vater in Vermittlung des Sohnes geschaffen habe, vgl. ebd., 155.

[27] Vgl. ebd., 156.

[28] Vgl. ebd., 191f.

[29] Vgl. ebd., 169f.

[30] Mit dem Wort Trinität hat er kein Problem, wie schon aus dem Untertitel seines Buches hervorgeht: „The ever-blessed Trinity […] in the Words of the Sacred and Primitive Writers themselves".

[31] Ebd., 170.

Whiliam Whiston legte also zum Beginn des 18. Jhdts. eine Lehre vor, die alle hier festgelegten Kriterien für eine arianische Christologie erfüllt, bis hin zu dem Punkt, dass er sich selbst in der Tradition des Arius sah, wobei er keinen Bruch zwischen Arius und den vornizänischen Vätern annahm. Der Bruch erfolgte für ihn erst mit dem Nizänum, als „Absurdität und Widersprüchlichkeit" eindrangen:

> „This mighty *Article of our modern Faith* [that there was *one Divinity in all three*] had very little footing among Christians, 'till about three Centuries and an half after our Saviour's incarnation. Nay, in all the former Disputes about the Trinity, I do not find that ever any of the wildest Hereticks came to this degree of Absurdity and Contradiction"[32].

Mit diesem Urteil kommt er ganz auf die Linie des *Second Appeals*. Ebenfalls wie Rammohan Roy erklärt Whiston auch, dass die Dreieinigkeitslehre ein Hindernis in der Mission sei: Es bestehe keine Aussicht auf die Bekehrung der Juden, Muslime und der Sozinianer auf ihrer Basis.[33]

Samuel Clarke (1675–1729) wirkte mit einer subordinatorischen Christologie viel stärker als Whiston. Sein Buch *Scripture-Doctrine of the Trinity* fand weite Verbreitung, und es war als theologisches und liturgisches Reformwerk für die anglikanische Kirche konzipiert.[34] Der erste Teil besteht aus einer Sammlung von Bibelstellen, die nach dogmatischen Überschriften geordnet sind. Beachtung fand Kapitel II Abschnitt V mit folgender Überschrift:

> „The Passages, wherein He is declared to be Subordinate to the Father; deriving his Being (in an incomprehensable manner) from him; receiving from him his divine Power, Authority and other Attributes; and acting in all things wholly according to the Will of the Father."[35]

Darunter werden 239 Bibelstellen gelistet, quer durch das Neue Testament. Clarke berief sich in seiner Einleitung nicht auf die Vernunft, sondern auf die Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift, die Reformation, die vorgeschriebenen Amtseide der Geistlichen und die Glaubensbekenntnisse,[36] und er behauptete, dass die

[32] Whiston, 50.

[33] „Nor must we ever hope to convert *Jews*, *Mahometans* or *Socinians*, 'till we leave these *Athanasian Mysteries*, and content our selves with those which Christ and his Apostles *once deliver'd to the Saints*", ebd., 51.

[34] Vgl. Wiles, 111f.

[35] Clarke, 144, ohne Wiedergabe des dortigen Kursivdrucks.

[36] Vgl. ebd., i–xvi.

Bekenntnisteile der anglikanischen Liturgie seinen Ideen entsprächen.[37] Clarkes Ziel war es tatsächlich, dass innerhalb der anglikanischen Kirche eine gemäßigte, subordinatorisch-eusebianisch gefärbte und schriftgemäße Glaubensform ihren Platz finden sollte[38] – in einer Kirche, die das Athanasianum in der Liturgie benutzte,[39] allerdings ein hochgestecktes Ziel.

Clarke zeigte mit seinem Werk ein freundliches Gesicht „arianischer“ Theologie: Er war bekannt als gelehrter Theologe, der den Deismus bekämpfte, und als Mann von tadellosem Charakter, und er passte somit kaum zu dem Bild des moralisch verkommenen Irrlehrers, wie man „den Arianer“ zu zeichnen gewohnt war.[40]

Clarkes Buch sollte noch eine Generation von Theologen prägen, und es gab ab 1760, der Thronbesteigung von Georg III., ein Zeitfenster einer möglichen Reform der Kirche in seinem Sinne.[41] Theologen wie John Taylor, Samuel Bourn und Richard Price vertraten unterschiedliche Formen subordinatorischer Christologie, wobei sie auch gerne auf „vor-arianische“ Theologien der vornizänischen Väter zurückgriffen und auf genauere Spekulationen über Christi Wesen verzichteten oder davor warnten.[42]

Bis zur Wende zum 19. Jhdt. erlebte die arianische und subordinatorische Theologie in Großbritannien jedoch einen Niedergang. Sie wurde sowohl von Trinitariern wie auch von strikten Unitariern wie Joseph Priestley bekämpft.[43] Bald gab es nur noch versprengte Grüppchen und einzelne Stimmen, die sich für eine arianische Christologie einsetzten. Mitunter ordneten sie sich der unitarischen Bewegung zu, weil sie auch die Einheit Gottes im Gegensatz zur Dreieinigkeit betonen wollten und wie die Unitarier Christus als Geschöpf betrachteten.

Maurice Wiles reflektiert über die Gründe dieses Niedergangs, über den sich selbst der Anti-Arianer Priestley verwundert hatte:

> „Priestley proposes yet another factor of just that kind in explanation of the success of orthodoxy over Arianism which he was witnessing. The strength of early Arianism, he suggests, had lain in its affinity to the underlying philosophical and religious assumptions of its day. An age in which the pre-existence of souls was an intelligible and acceptable notion to learned and unlearned alike was an age in which

[37] Vgl. Wiles, 113.
[38] Vgl. ebd., 126.
[39] Vgl. ebd., 113 und 130.
[40] Vgl. ebd., 113 und 125.
[41] Vgl. ebd., 130f.
[42] Vgl. ebd., 145f.
[43] Vgl. ebd., 156f.

> Arianism had been able to take root and to flourish. But late eighteenth-century Britain was not such a world and could not be expected to provide a milieu in which Arianism would prosper.“[44]

Im späten 17. Jhdt. war der Glaube an immaterielle Wesen wie Geister, Seelen und Engel vollkommen anerkannt. Er wurde von Gelehrten wie Cudworth oder More sogar als Basis für den Glauben an Gott begriffen – wer nicht an Geister glaubte, galt schon auf dem Weg zum Atheismus zu sein. Zum Ende des 18. Jhdts. hingegen galt Geisterglaube schon als kruder Aberglaube.[45] Wiles stellt dar, dass die Plausibilität des Arianismus entscheidend davon abhängt, ob die Menschen an eine Zwischenwelt zwischen Gott als dem Schöpfer und der materiellen Welt glauben.

> „A general acceptance of the reality of a realm of spiritual beings was of vital importance to the Arian cause.“[46]
>
> „The issue had become not so much whether an Arian Christ was in some absolute sense the most natural reading of the New Testament text, but whether it was a credible conception for believers in the late eighteenth century.“[47]

Im Verlauf des 18. Jhdts. veränderte sich das Weltbild in Großbritannien, und die gedankliche Möglichkeit einer spirituellen Zwischenwelt wurde mehr und mehr verdrängt. Das Bild eines Christus als präexistentes Wesen und Schöpfungsmittler, höchste Kreatur einer transzendenten Engelswelt, war nicht mehr vermittelbar. Übrig blieben noch die Optionen Christus als Gott oder als Mensch – das wurde durch Trinitarier und Unitarier verkörpert.

Wiles' These lässt sich gut stützen durch einen Blick auf die schon erwähnte letzte verbliebene Bewegung, die heute arianische Theologie überliefert, nämlich Jehovas Zeugen.[48] Sie beziehen sich auf Arius als rechtgläubigen Lehrer der Kir-

[44] Wiles, 161. Priestley selbst zu dieser Frage: „The doctrine of Christ's pre-existence goes upon the idea of possibility, at least, of the pre-existence of other men, and supposes an immaterial soul in man, altogether independent of the body; so that it must have been capable of thinking, and acting before his birth, as well as it will be after his death. But there are suppositions which no appearance in nature favours“, Priestley, 189f.

[45] Vgl. Wiles, 161f.

[46] Ebd., 163.

[47] Ebd., 164.

[48] Wiles, 164, hält das Ende des britischen Arianismus im 18. Jhdt. für den „letzten Tod“ dieser Theologie. Er bedenkt dabei nicht mehr das Hinübergleiten des Arianismus in das Reich der christlichen Sondergemeinschaften.

che,[49] und in ihrer Theologie ist der Himmel ohne jeden Zweifel bevölkert mit „Geistpersonen" die hierarchisch unter dem allmächtigen Schöpfergott angesiedelt sind: Es gibt den erstgeschaffenen Gottessohn, der vor und nach seiner Zeit auf der Erde im Himmel lebt, gute und böse Engel,[50] und auch die von Gott erwählten 144.000 sind, wenn sie nach der ersten Auferstehung in einem fleischlosen himmlischen Körper mit Christus im Himmel regieren,[51] Geistpersonen. Es scheinen gerade auch diese Anteile der Theologie von Jehovas Zeugen zu sein, die es für moderne Zeitgenossen schwierig machen, ihnen gedanklich zu folgen. Festzuhalten ist: Wer einen „bevölkerten" Himmel hat, der hat mit arianischer Christologie kein Problem.

4.2.3. Rammohan Roys „Arianismus"

Rammohan Roys Positionierung im „arianischen Lager"

In Großbritannien gab es von der Mitte des 17. bis zur Mitte des 18. Jhdts. ein Möglichkeitsfenster mit aufgeklärten Wissenschaftlern, die sich den biblischen Schriften widmen konnten, und deren Weltbild gleichzeitig dergestalt war, dass sie auch übernatürliche Geister- und Engelswelten anerkennen konnten. Dieses weltanschauliche Möglichkeitsfenster schloss sich zunehmend.

Und nun wieder zurück nach Kalkutta ins Jahr 1820. Mancher zeichnet Rammohan Roy als aufgeklärt-rationalistischen Deisten, der alles Übernatürliche ablehnte.[52] Diese Interpretation geht aber fehl, denn Rammohan bestritt nicht die Echtheit der Wunderberichte, und er kannte in seinem Weltbild auch die Zwischenwelt zwischen dem Vater des Universums und der Welt der Menschen. In seinem *Abridgment* nimmt er immer wieder Bezug auf die Himmelsgötter, und er bestreitet mit keiner Silbe ihre Existenz, sondern nur ihre Anbetungswürdigkeit:

> „It is therefore concluded that the celestial gods and mankind have an equal duty in divine worship; and besides it is proved from the following authority of the Veda, that any man who adores the Supreme Being is adored by all the celestial gods, *viz.* ‚All the celestial gods worship him who applies his mind to the Supreme Being.'"[53]

[49] Vgl. Obst, 433.

[50] Vgl. Einsichten, Art. „Geist", 843f.

[51] Vgl. ebd., Art.„Auferstehung", 236.

[52] Crawford sieht Rammohan stets im Lichte seiner rationalistischen Frühschrift *Tuhfat.* Ähnlich auch RS Sugirtharajah, *Bible and Empire*, 12: „Roy's main thesis was that the religion propagated by the missionaries, with its trinitarian doctrine and belief in supernatural deeds, was as polytheistic and superstitious as popular Hinduism."

[53] Rammohan, *Abridgment*, 14.

Das Möglichkeitsfenster, das sich in Großbritannien geschlossen hatte, war für den Hindu Rammohan Roy offen – und es hat sich vielleicht in Indien und in vielen Teilen der Welt bis heute nicht geschlossen. Rammohan Roy konnte gut anschließen an den englischen Philosophen Locke, der die geoffenbarte Bibel mit den Methoden der Vernunft durchforschte und von dieser Basis aus die *Reasonableness of Christianity* untersuchte, und wahrscheinlich konnte er auch viel anfangen mit Clarke, der die Dreieinigkeit auf die Probe stellte und für den der Inhalt der geoffenbarten Schrift wissenschaftlich gleichwertig mit den Ergebnissen von Experimenten war: objektiv richtig und Objekt der vernünftigen Betrachtung.[54] So konnte er eine arianische Christologie wie William Whiston formulieren, die im zeitgenössischen Großbritannien schon fast verschwunden war. Das erklärt möglicherweise auch seine Darstellung, er habe so lange suchen müssen, bis er eine schriftgemäße christliche Lehre fand.

Welche Quellen arianischer Christologie und ihres Umfeldes können im *Second Appeal* festgemacht werden? Ganz klar ist, dass Rammohan die Geschichte des christologischen Streites um Arius kannte, denn er zitiert in §171 aus Mosheims Kirchengeschichte. Was er nicht zitiert, aber gelesen haben muss, ist Mosheims Beschreibung von Arius' Theologie:

> „[Arius] maintained that the *Son* was totally and *essentially* distinct from the *Father*; that he was the *first* and *noblest* of those beings, whom God the *Father* had created out of nothing, the instrument by whose subordinate operation the almighty Father formed the universe, and therefore inferior to the Father both in *nature* and in *dignity*. His opinions concerning the *Holy Ghost* are not so well known."[55]

Dazu merkt Mosheim an, dass wir aufgrund ungenauer und parteiischer Überlieferung nur sehr wenig Bescheid wissen über Arius' Lehre. Eine unvoreingenommene Darstellung der Geschichte der Arianer stehe noch aus.[56] Damit war Rammohan mit der Grundidee der arianischen Christologie nachweisbar vertraut.

In §§256–259 zitiert Rammohan aus Isaac Newton, *Observations upon the Prophecies of Holy Writ; particularly the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of*

[54] „As, in Matters of *Speculation and Philosophical Inquiry*, the only Judge of what is right or wrong, is *Reason and Experience*; so in Matters either of *humane Testimony* or *divine Revelation*, the only certain Rule of Truth is *the Testimony or the Revelation itself*", Clarke, i.

[55] Mosheim/MacLaine, 315f. Dieses Stück steht genau zwischen zwei von Rammohan zitierten Stellen.

[56] „There is none to whom the merit of impartiality can be attributed with justice; so that the Arian history stands yet in need of a pen guided by integrity and candour, and unbiassed by affection or hatred", ebd., 316, Anm. m.

St. John (1733) und aus Locke, *The Reasonableness of Christianity (1695)*, und zwar die zweite Verteidigung Lockes dieses Werkes. Damit sind schon zwei Autoren von ihm direkt benannt, die mit subordinatorischer Christologie in Verbindung standen und die ihn inspiriert haben – und er führt sie interessanterweise gerade nach seiner Behauptung auf, er habe seine Gedanken allein aus den Schriften gezogen und nicht aus menschlichen Meinungen heraus (§255). Das Werk von William Jones, *The Catholic Doctrine of a Trinity (1767)*, das Rammohan ebenfalls zitiert und gegen das er ankämpft, war eine Schrift gegen „einige der arianischen Schriftsteller, besonders Dr. S. Clarke“[57]. Wenn Rammohan Jones gelesen hat, dann hat er sich gewiss auch Clarkes Bücher besorgt, falls sie in Kalkutta greifbar waren. Hat Rammohan auch Whiston gelesen? Zumindest trifft er oft Aussagen, die denen des britischen Arianers gleichen. In diesem Abschnitt folgt ein Vergleich zwischen Rammohan, Locke, Clarke und Whiston zu folgenden dogmatischen Themen:

1. Der Glaube an den Messias Jesus.
2. Die Subordination des Sohnes unter den Vater.
3. Der Ursprung des Sohnes.
4. Die Möglichkeit der Anbetung Jesu.
5. Die Benutzung des Gottestitels in der Bibel.
6. Der Sinn des Leidens Jesu.
7. Pneumatologie.

Locke stellte dar, dass der **Glaube an Jesus als Messias** allein das neutestamentliche Bekenntnis sei, nicht ein Glaube an Jesus als trinitarische Person, und er hob diesen Glauben gemeinsam mit der moralischen Umkehr als notwendige und hinreichende Bedingungen für das ewige Leben hervor:

> „These two, Faith and Repentance; *i. e.* believing Jesus to be the *Messiah*, and a good Life, are the indispensable Conditions of the New Covenant to be performed by all those who would obtain Eternal Life.“[58]

[57] „a few reflections, occasionally interspersed, upon some of the arian writers, particularly Dr. S. Clarke“, Jones, Titelblatt.

[58] Locke, *Reasonableness*, 172.

Auch für Rammohan Roy sind die messianische Identität Jesu und sein Ruf zur Umkehr die Hauptinhalte des Evangeliums. Er kann schreiben:

> „Christianity requires peculiarly a faith in Jesus, as the promised Messiah" (§136).

Genauso wie Clarke sammelt Rammohan Roy Bibelstellen über die **Subordination des Sohnes** unter den Vater. Es fällt auf, dass sich alle von Rammohan Roy zu diesem Thema zitierten Stellen auch in Clarkes *Scripture-Doctrine of the Trinity* finden.[59] Eine ähnliche, aber kürzere Sammlung bietet Whiston.[60]

In Bezug auf den **Ursprung des Sohnes** ist Rammohan einig mit Whiston gegen Clarke. Für Rammohan und Whiston ist der Sohn ganz klar ein geschaffenes Wesen.[61] Clarke hingegen stellt fest, dass es nicht aus der Schrift erklärt werden könne, *wie genau* der Sohn aus dem Vater hervorgegangen ist.[62] Das gehört zu Clarkes moderatem und vorsichtigem Ansatz und ist die traditionelle Hauptabgrenzung von der arianischen Christologie.[63] Es ist auffällig, dass Rammohan an genau diesem Punkt zum britischen salonfähigen Subordinationismus einen Unterschied markiert hat und mit dem verketzerten Arius und William Whiston parallel gegangen ist.

Clarke kann auch sagen, dass **Christus von der Kirche angebetet wird** *(„receiving Prayers and Thanksgivings from his Church")*, seit er in seiner erhöhten Gestalt zur Rechten des Vaters sitzt. Er schränkt es damit ein, dass diese Anbetung nur aufgrund seiner Verdienste und Leiden geschehe, und dass sie zur Ehre des Vaters beitrage. Darüber stehe der Grundsatz, dass alle Gebete letztendlich dem Vater dargebracht werden.[64] Diese Unschärfe in der Frage der Anbetung Jesu ist seit den Ursprüngen immer eine Angriffsfläche für Gegner von subordinatorischen Christologien gewesen.[65] Rammohan präzisiert das Verhältnis Christi zum Gebet des Gläubigen darin, dass er feststellt, dass allein der Vater angebetet wird, dass

[59] Vgl. Clarke, 144–196.

[60] In seinem Artikel X, vgl. Whiston, 212f.

[61] „At the same time I must, in conformity to those very authorities, believe him as produced by the Supreme Deity among created Beings", §125; zu Whiston s. o.

[62] „*He IS [or WAS] before all things:* But *How* this Being was derived; or what the *figurative* Word [*generated* or *begotten] properly* and *literally* implies, This the Scripture hath no where revealed or explained", Clarke, 182.

[63] Euseb von Caesarea grenzte sich nach Nizäa auf diese Weise von Arius ab, was für die Feinde des Arius wenig Unterschied machte, vgl. Ritter, *Dogma*, 155.

[64] Vgl. Clarke, 368, 372, 374 und 354.

[65] Schon Athanasius griff die „Arianer" als Polytheisten an, weil sie den Sohn als Geschöpf begriffen und dennoch anbetend verehrten, vgl. Wiles, 7f.

aber diese Gebete *durch* Christus geschehen.[66] Er zieht auch an dieser Stelle mit William Whiston gleich.[67] Rammohan unterscheidet auch scharf in seiner Argumentation zum Begriff „worship" die Anbetung Gottes von der Verehrung eines Höhergestellten.[68]

Whiston erkennt genauso wie Rammohan Roy, dass in der Bibel **Jesus mit dem Gottestitel** bezeichnet wird, und beide benutzen dieselbe Argumentation, um damit umzugehen: Es werden auch andere Personen in der Bibel als „Gott" benannt, von denen es klar ist, dass sie nicht der Höchste sind. Sie sind „ein Gott" unter anderen, und „Gott" kann als Hoheitstitel für hochgestellte Personen verwendet werden, wenn die Prädikate des höchsten Gottes vermieden werden. Whiston bringt eine Liste mit Stellen, die Rammohans Liste in §121 in weiten Teilen gleicht.[69] Hier herrscht also Einigkeit.

Rammohan zitiert in §123 mit **Joh 1,1** eine der Hauptstellen für Trinitarier. Eine Interpretation bleibt aber interessanterweise aus: er stellt Dtn 32,39 dagegen, hat aber keine positive Erklärung für die Bezeichnung des Logos als θεός. Clarkes Interpretation bleibt ebenso blass. Er grenzt sich vom Unitarismus, Sabellianismus und Polytheismus ab und gibt dann die Erklärung, dass der Logos eine präexistente Person vom Vater und eine göttliche Autorität sei, und er führt die Stelle unter der Sammlung von Versen, in denen Jesus als Gott bezeichnet wird.[70] Die weitergehende arianische Erklärung, die darauf verweist, dass Jesus nicht ὁ θεός sondern nur θεός sei, verwenden weder Clarke noch Rammohan.[71] Rammohan wird erst im *Final Appeal*, §701, §706, unter dem Einfluss der *Improved Version*, diese Argumentation verwenden.

Clarke benutzt in seiner *Scripture-Doctrine* zum Thema **Sinn des Leidens Jesu** konventionelle Formeln. Für ihn ist Christus als „Opfer" „für die Sünden der Welt

[66] „God is invariably represented in revelation as the main object of belief, receiving worship and prayers that proceed from the heart through the first-born of every creature, the Messiah, („No man cometh unto the Father but by me." *John*, ch. xiv. ver. 6,)", §159.

[67] Whiston, 54: „God the Father, and He alone is to be primarily Worshipp'd and Ador'd; or, in the most proper Sense, and in the highest Manner. He only being the Object of the Supreme Degree of such Divine Worship and Adoration, through Jesus Christ."

[68] Ganz ähnlich Jehovas Zeugen: „Wie bei dem hebräischen Ausdruck, so muß auch bei *proskynéō* aus dem Zusammenhang ermittelt werden, ob damit nur eine Huldigung in Form einer Ehrfurchtsbezeugung gemeint ist oder eine Huldigung in Form von Anbetung." Christus gebühre ausschließlich das erstere, vgl. Einsichten, Art. „Huldigung", 1213f.

[69] Whiston hat 20 Stellen, vgl. Whiston, 98–100, Rammohan 14. Sie stimmen überein in zehn Stellen.

[70] Vgl. Clarke, 85f.

[71] Whiston verweist auf Sandius, vgl. Whiston, 85, was ihm genug zu sein scheint. Vgl. auch die Stellungnahme von Jehovas Zeugen, Einsichten, Art. „Jesus Christus", 1339.

gestorben".[72] Locke zäumt in *Reasonableness of Christianity* das Thema von der anderen Seite auf. Nachdem er dargestellt hat, dass für die Seligkeit der Glaube an Jesus als Messias und die ernsthafte Buße vonnöten ist, erscheint das ewige Leben, das Jesus austeilen kann, als eine Belohnung Gottes für seinen Gehorsam und sein Leiden. Er erwirbt ein Königreich, in das die Gläubigen einziehen können,[73] und sie werden aus reiner Gnade eingelassen.[74] Bei Priestley geht Jesus furchtlos für seine religiöse Überzeugung in den Tod und hofft auf seine Auferstehung.[75] Für Priestley und Locke widerspricht zudem die Idee eines „Lösegeldes" der freien Gnade Gottes.[76]

Von diesen Reflexionen tauchen keine Spuren im *Second Appeal* auf. Rammohan lehnt den Stellvertretertod ab, weil er für ihn mit der Gerechtigkeit Gottes unvereinbar ist. In dieser Ablehnung ist er auf einer Linie mit Priestley, aber kennt oder nutzt dessen Deutung auch nicht. Rammohan stellt nur sehr vorsichtig Mutmaßungen über den Sinn und die Notwendigkeit des Todes Jesu an. Erst im *Final Appeal* wird er die Positionen und Argumentationen von Locke und damit auch Priestley übernehmen.

Eine **Pneumatologie** des Arius ist nicht überliefert. Rammohan weicht zu diesem Thema von Clarke und Whiston gleichermaßen ab. Für Clarke ist der Heilige Geist eine echte Person, nicht nur eine göttliche Kraft, und dem Vater untergeordnet:

> „The *Holy Spirit of God* does not in Scripture generally signify a mere *Power* or *Operation* of the Father, but a *real Person*."[77]
>
> „He *is* Subordinate to *the* Father, *derives his* Being from *Him, is* Sent by *Him, and acts in all things* according to his Supreme Will and Pleasure."[78]

Auch Whiston hält den Geist für eine geschaffene Person, dem Vater und dem

[72] „And in his State of Humiliation, suffered and died for the Sins of the World", Clarke, 368; zu Eph 5,2 schreibt er: „As God *gave* his *Son*, so *Christ* gave *himself*, voluntarily and *by* his *own* Will as well as by his *Father's*, to be a Sacrifice for the Sins fo the World", ebd., 175.

[73] „For this laying down his Life for others, our Saviour tells us, *John* x. 17. *Therefore does my Father love me, because I lay down my Life, that I might take it again.* And this Obedience and Suffering was rewarded with a Kingdom", Locke, *Reasonableness*, 178.

[74] Vgl. ebd., 167f.

[75] „To die, as Christ did, in the glorious cause of truth and virtue; to die as he did, in order to show us an example of patiently suffering death for our religion, and the good of mankind, and in a firm hope of a resurrection to a future and eternal life", Priestley, 25.

[76] Vgl. Locke, *Works III*, 270, und Priestley, 27.

[77] Clarke, 292.

[78] Ebd., 219.

Sohn untergeordnet. Damit kann er weiterhin von einer „Trinität“ aus drei Personen sprechen.

Für Rammohan Roy ist der Heilige Geist eine unpersönliche Kraft Gottes, die die Gläubigen auf dem Pfad der Gerechtigkeit und in der wahren Anbetung führt (§159).[79] Bei der Behandlung von Mt 12,31f. schreibt er:

> „Is it not evident from the above authority of Jesus himself, that the term ‚Holy Ghost‘ is synonymous to the prevailing influence of God? And had not the power by which Jesus performed his miracles the same origin, and was it not of the same nature as that by which the children of Israel performed theirs?“ (§ 163).

Clarke behandelt allerdings dieselbe Stelle Mt 12,31f. und stellt dazu fest, dass hier nicht der Heilige Geist als Person gemeint sei, sondern seine Wirkung *(„the Works of the Holy Ghost“)*, denn es mache keinen Sinn, dass eine Lästerung gegen den Heiligen Geist schwerer wiege als gegen den Sohn Gottes.[80] Rammohan stellt eine ganz ähnliche Reflexion über diese Stelle an (§162). Hier kann es durchaus sein, dass Rammohan von Clarkes Nachdenken zehrt.

Damit ist hinreichend aufgezeigt, dass Rammohan bei der Bildung seiner Christologie subordinatorisch und arianisch geprägte Literatur bzw. Quellen genutzt hat. An den Stellen, an denen Clarke von Kompromissen geprägt ist, weil er seine Theologie nicht als arianisch verstanden haben wollte, sondern als eine Variation der Dreieinigkeit, ist Rammohan den radikaleren Weg gegangen: Christus ist geschaffen, und der Heilige Geist ist keine Person. In der Christologie hat er dieselben Lösungen wie Whiston, in der Pneumatologie unterscheidet er sich von den Briten. Mit Whiston stimmt Rammohan auch in der Grundthese überein, dass die homoousianische Dreieinigkeitslehre durch das Eindringen polytheistischen Gedankenguts in die Kirche entstanden ist.

Auffällig bei seiner Mosheim-Rezeption ist, dass er die Zeilen über Arius’ Christologie gelesen haben muss, sie aber beim Zitieren im *Second Appeal* umgeht. Rammohan hat arianische Christologie aufgenommen und verarbeitet, wollte sich aber nicht als „Arianer“ oder Arius-Anhänger einordnen lassen. Sein Anspruch war schließlich, seine Christologie aus der Schrift gewonnen zu haben. Das ist

[79]Hier gibt Rammohan dieselbe radikal-stringente Lösung wie Jehovas Zeugen als moderne Arianer. In den *Einsichten* heißt es dazu: „Die Heilige Schrift zeigt übereinstimmend, dass Gottes heiliger Geist keine Person ist, sondern seine wirksame Kraft, durch die er seinen Vorsatz und seinen Willen verwirklicht“, Einsichten, Art. „Geist“, 844.

[80]Vgl. Clarke, 213.

auch stimmig in dem Sinne, dass er kein System einfach übernommen, sondern durch eigene Abwägung und Vergleiche seine Position formuliert hat.

Ein arianischer Christus im hinduistischen Pantheon

Rammohan Roy hat in seinen Schriften stets die Religionen getrennt gehalten, und dennoch hatten alle hinduistischen, christlichen und deistischen Argumentationsformen in seinem Kopf Platz – was die Zeitgenossen mitunter verwirrte. Eine Fusion aus Hinduismus und Christentum hat er niemals formuliert, und Samartha schrieb zu Recht, dass Rammohan Jesus niemals in die Reihe der hinduistischen Götter gestellt hat.[81] Er selbst hat im *Second Appeal* die Neigung der römischen Heiden, Christus unter ihre Götter zu versammeln, als Hauptproblem und als Wurzel der Trinität dargestellt (§172).

Dennoch gibt es einen klaren Zusammenhang zwischen seinem vedāntischen Weltbild und seiner arianischen Christologie.

Im *Abridgment* ist die Existenz der untergeordneten Himmelsgötter vorausgesetzt. Gleichzeitig stellt er im *Second Appeal* an zwei Stellen fest, dass in der Schrift der Begriff „Gott" mitunter auch für andere höhere Wesen *(„creatures of a superior nature"*, §192) gebraucht werde (auch §121, beides mit Bezug auf Joh 10,35). Das passt auch auf die hinduistischen Himmelsgötter, die aus Rammohans Sicht nicht angebetet werden dürfen, genauso wenig wie Jesus. Wer die Himmelsgötter anbetet, erniedrigt sich selbst, so schreibt er im *Abridgment*.[82] Wer hingegen das Höchste Wesen anbetet, der soll von allen verehrt werden. Jesus war vom Anfang an höher als alle Engelswesen (§128) – die man mit den „himmlischen Göttern" gleichsetzen kann. Er hat den Vater angebetet (Mt 11,25–27), seine Jünger das Gebet zum Vater gelehrt (Mt 6,5–15 par.) und das reine Gottesverständnis gepredigt (Joh 4,23f.) – alle Stellen in den *Precepts*. Am Ende wird er über alle erhöht und jeder muss sich vor ihm beugen (§234, mit Bezug auf Phil 2,9–11). Die Aussage der Veden, die er im *Abridgment* zitiert: „Alle Himmelsgötter verehren den, der seinen Geist auf das Höchste Wesen ausrichtet"[83], passt also auf Jesus, so wie er ihn beschreibt.

[81] „Obviously, he did not wish to place Jesus Christ alongside the pantheon of Puranic gods", Samartha, 27.

[82] „‚The declaration of the Veda, that those who worship also the celestial gods are the food of such gods,' is an allegorical expression, and only means that they are comforts to the celestial gods, as food is to mankind; for he who has no faith in the Supreme Being is rendered subject to these gods. The Veda affirms the same: *vis,* ‚He who worships any god excepting the Supreme Being, and thinks that he is distinct and inferior to that god, knows nothing, and is considered as a domestic beast of these gods'", Rammohan, *Abridgment*, 13.

[83] „It is therefore concluded that the celestial gods and mankind have an equal duty in divine worship; and besides it is proved from the following authority of the Veda, that any man who adores

Damit wäre Jesus der Erstgeborene des Vaters, des Höchsten Wesens, geschaffen von ihm, um über allen Engeln und himmlischen Göttern zu thronen, und die Menschen die wahre Gottesverehrung zu lehren und sie in die Gebote des Vaters einzuweisen. Die puranischen Götter wären dann die in der Bibel aufgeführten himmlischen Mächte, die sich ihm unterwerfen müssen. Alle diese Geschöpfe sollen sich allein auf den Vater ausrichten in ihrer Anbetung.

Diese Fusion von Rammohans Verständnis des Vedānta und der arianischen Christologie wäre nur dann von der Hand zu weisen, wenn man von großen weltanschaulichen Brüchen zwischen den Vedānta- und den Christentumsschriften ausgehen will. Leicht ist zu erklären, warum er sein Weltbild so nie geäußert hat: Die Diskussion mit den Christen wäre sofort zu Ende gewesen, und bei den Hindus sah er die Gefahr, dass sie Jesus als obersten der Himmelsgötter angebetet hätten. Beides hätte der Sache der Wahrheit, wie Rammohan sie verstand, schweren Schaden zugefügt.

Marshmans Antwort auf Rammohan war eindeutig. Er zog eine scharfe Trennlinie zwischen dem wahren Gott und den vergänglichen Geschöpfen.[84] Für ihn ist allein relevant der wahre, ewige Gott – und das sind die Personen der Dreieinigkeit. Der Baptist lehnt die Existenz einer himmlischen Zwischenwelt zwischen Gott und der irdischen Welt nicht ab, dafür ist er zu tief von biblischen Aussagen geprägt, aber diese Zwischenwelt hat keine heilsvermittelnde Rolle.

> „The Scriptures know nothing of an intermediate rank between the Creator and the creature, between finite and infinite; nor does it give us the least hint that God ever has imparted any one infinite perfection to a finite creature" §353.

Marshman hat sehr wohl begriffen, dass Rammohan Christus als Heilsmittler in die Zwischenwelt verorten will, deshalb zitiert er immer wieder Hebr 1,6: „Beugen sollen ihre Knie vor ihm alle Engel Gottes." Marshman steigert die Aussage dieses Verses dadurch, dass er postuliert, dass „der höchste Erzengel" *(„the highest archangel")* Jesus anbeten müsse.[85] Darunter versteht er in der himmlischen Hierarchie

---

the Supreme Being is adored by all the celestial gods, *viz.* ‚All the celestial gods worship him who applies his mind to the Supreme Being.'", ebd., 14.

[84] Zur Auslegung Rammohans von Joh 10,35 dass Jesus hier von „höheren Wesen" rede, die man „Götter" nennen könne, fragt Marshman zurück: „What creatures of a *superior* nature are here termed gods? Those that die like men. To whose nature is theirs superior? Only to that of the brutes. What however is the *figurative* to the *real* application of the term God? If other gods die like men and perish from under the heavens, must Jehovah who made heaven and earth, whose throne is for ever and ever?" (§365).

[85] Vgl. §378, §395, §398, §401, §413 und §441.

anscheinend das höchste Wesen, das auch Jhwh-Christus Verehrung schuldig ist. Die Aussage des Hebräerbriefes, die sich wohl gegen die Verehrung von Engeln wendet, richtet Marshman damit gegen Rammohan, der Christus als geschaffenes Himmelswesen interpretiert.

Geschöpflichkeit Christi – Dreieinigkeit – Versöhnungslehre

Für Rammohan Roy und auch für die britischen Unitarier ging die Ablehnung der Dreieinigkeit Hand in Hand mit der Ablehnung der Sühnopferlehre. Dass jemand stellvertretend für jemand anderen in den Tod geht, um Gottes Zorn zu besänftigen, scheint ihnen unmöglich. Rammohans biblische Argumentation im *Second Appeal* ist an diesem Thema schwächer als anderswo, er argumentiert stärker aus einem allgemeinen Gerechtigkeitsempfinden heraus.

Es gibt einen Zusammenhang zwischen Christologie und Versöhnungslehre, der genau in das hier diskutierte Thema fällt.[86] Die arianische und unitarische Christologie, die zwischen Gott und Christus trennt, verschärft das Problem des stellvertretenden Leidens enorm: Der Tod eines Geschöpfes soll als Sühne für die Sünde der anderen Geschöpfe angerechnet werden. Dabei bleibt die Rolle Gottes, der Zürnende zu sein, der dieses Opfer fordert. Das wird nicht nur zum Problem für das Gerechtigkeitsempfinden, sondern auch zum Widerspruch zum barmherzigen Gottesbild der Bibel. Wer eine arianische Christologie vertreten will, muss sich aus diesem Blickwinkel heraus auch der Sühnopferlehre entledigen. Rammohan tut das um den Preis, dass er den Tod Jesu nur noch schwer interpretieren kann und dass dieser Tod an den Rand rückt.

Im trinitarischen Denken ist es hingegen auf verschiedene Weise möglich, angesichts des Kreuzes über Gottes Selbsthingabe zu reflektieren, wie Reiner Knieling gut illustriert hat. In moderner Weise kann sogar vom Leiden Gottes „an den Kreuzen dieser Welt“[87] gesprochen werden. Aber auch Marshman kann den Gang zum Kreuz als Handeln Gottes und innertrinitarischen Gnadenbeschluss beschreiben und auch das Gericht mit diesem Gnadenhandeln verknüpfen:

> „The Son was pleased of his infinite mercy to *give himself* for our sins, and the Father was pleased to deliver to him *all power* in heaven and earth, and commit to him *all judgment, judging* no man *himself*,

[86] Vgl. für das Folgende Knieling, Abschn. 1.3, „Das Kreuz in trinitarisch-energetischer Perspektive“. Knieling denkt den Arianismus nicht durch, zeigt aber die enge Verknüpfung zwischen Trinität und Versöhnungslehre (unter Aufnahme moltmannscher Theologie), und die Problematik einer auf den Menschen Jesus zentrierten Bibelauslegung aus dieser Sicht.

[87] Ebd.

> thus committing that work *wholly* to the Son, which by nature belongs to him in common with the Father“ (§377).

In der Diskussion zwischen Marshman und Rammohan scheint also ein systematischer Zusammenhang zwischen Dreieinigkeit und Versöhnungslehre durch. Wenn Marshman in seinem Angriff auf den *Second Appeal* zuerst die Versöhnungslehre behandelt und dann die aus seiner Sicht schon teilweise damit begründete Göttlichkeit Jesu, dann zeigt das, dass er diesen Zusammenhang begriffen hat.[88]

[88] So auch Ryland in seinem Brief an Rammohan: „I have already suggested, that to us the doctrine of the Trinity is important, chiefly on account of its being connected with the glorious plan of human redemption“, Ryland, *Pastoral*, 383f.

4.3. Marshman und Yates reagieren auf den *Second Appeal* (1821/22)

Dez. Marshman bringt die Rezension zum *Second Appeal* im *Friend of India, Quarterly Series No. IV.*

Jan. William Yates veröffentlicht im Namen der Kalkuttaer Baptisten *A Defence of some Important Scripture Doctrines* gegen die zwei *Appeals* Rammohan Roys.

Marshmans Reaktion auf den *Second Appeal* erschien im Dezember 1821. Es besteht ein wenig Unklarheit über dieses Erscheinungsdatum: Collet gibt korrekt den Dezember 1821, aber Biswas und Ganguli merken an, dass es die Juni-Ausgabe der *Quarterly Series* gewesen sei.[1] Auch Ball folgt dem und datiert auf den Juni.[2] Alle sind sich einig, dass es die vierte Nummer der *Quarterly Series* gewesen ist. Die Verwirrung ist leicht zu erklären. Band I der *Quarterly Series* umfasst die Nummern I bis IV, Sept. 1820, Dez. 1820, März 1821 und die Nummer IV, die mit „June, 1821“ überschrieben ist, aber auf dem Vorblatt die Information trägt: „Published in December, 1821“. Die Londoner Buchausgabe (1822) weist ebenfalls „Dec. 1821“ als Veröffentlichungsdatum aus.[3] Die Juni-Ausgabe erschien also erst im Dezember, weil sich die Zeitschrift in großer Verzögerung befand. Der klarste Beleg dafür ist, dass William Yates am 1. Dezember noch schreiben konnte, dass eine Antwort Marshmans auf den *Second Appeal* noch ausstehe, aber bald erwartet werde.[4] Gewiss ist es wieder Rammohan Roy, der die Verantwortung trägt. Marshmans „Rezension“ von 127 Seiten brauchte länger, als es der quartale Erscheinungsrhythmus zuließ.

Das Veröffentlichungsdatum ist nicht belanglos: Während Marshman arbeitete, verließ William Adam die baptistische Mission und das Unitarische Komitee wurde in Kalkutta gegründet. Die Gefährlichkeit und Wirksamkeit von Rammohan Roys Schriften und Umtrieben lag damit auf der Hand.

Aber nicht nur Marshman veröffentlichte eine Schrift gegen Rammohan Roy: Der bisherige Weggefährte William Yates distanzierte sich ebenfalls mit einem Aufsatzband im Namen der *Baptist Mission Press.* Weil das Vorwort dieses Bandes auf den 1. Dezember 1821 datiert ist, als Veröffentlichungsjahr aber 1822 angegeben ist, ist diese Veröffentlichung für den Januar 1822 anzunehmen.

[1] Vgl. Collet, 134, Text und Anm. 15, mit Verweis auf 157.
[2] Vgl. Ball, 119, 121.
[3] Vgl. Marshman, *Defence*, 64.
[4] Vgl. Yates, vi.

4.3.1. Marshmans Rezension des *Second Appeals* im Dezember 1821

Marshmans Rezension wurde von vielen bereits mit Spannung erwartet.[5] Sie umfasste 128 Seiten und hatte das Erscheinen der Zeitschrift um ein halbes Jahr verzögert.

Der Konflikt hatte sich hochgeschaukelt und Rammohan Roy hatte im Frühling den *Second Appeal* veröffentlicht, er hatte einen baptistischen Missionar zu seiner Weltsicht bekehrt und eine „unitarische“ Organisation begründet. Es gibt keine Quelle darüber, wie viele Menschen den ersten Versammlungen des Unitarischen Komitees und den Predigten William Adams folgten, aber das darf nicht unterschätzt werden: Die Anhängerschaft der vorherigen *Atmiya Sabha* soll mehrere hundert Menschen umfasst haben[6] – das ist durchaus vergleichbar mit den Taufzahlen der Baptisten.[7] Wer sich Rammohan Roys „anderem Evangelium“ anschloss, musste nicht einmal eine harte Konversion mit Taufe und Verlassen von Familie und Kaste auf sich nehmen. Kurz: seine Organisation bildete aus der Sicht des Jahres 1821 eine große Gefahr für die baptistische Mission.

Marshman war sich der großen Verantwortung bewusst. Ein Werk wie den *Second Appeal* in einem Zeitschriftenaufsatz abzuarbeiten, sei geradezu unmöglich – gleichzeitig würde ihm jede Auslassung als Schwäche angerechnet werden. Seine Strategie wurde, die Hauptlehren vom Sühnopfer Christi und von der Göttlichkeit Christi möglichst umfassend zu beweisen und dabei immer wieder Rammohans Gegenthesen auf dem Wege zu widerlegen:

> „We have before us a work of a Hundred and Seventy-three Pages, to an examination of which we can scarcely devote half that number: and while to leave a single page unnoticed, might by some be deemed equivalent to leaving it unanswered, the mere transcription of the passages to be answered, were it done in every instance, would occupy nearly all the room we can give the reply itself. We shall therefore adduce such evidence for these doctrines, as if sound, will render every thing urged against them nugatory, though not particularly noticed“ (§282).

Die Analyse von Marshmans Text erfolgt hier in fünf Abschnitten: Zunächst die Frage nach Quellen und Mitarbeitern, dann ein Blick auf die Art der Auseinandersetzung mit Rammohan und die Frage, ob Marshman Rammohans Hermeneutik

[5] Vgl. z. B. Yates, vi.
[6] Fünfhundert nach Deocar Schmid, vgl. Fortgesetzte Nachrichten, 887.
[7] Vgl. Potts, 36.

überhaupt verstanden hat, und dann die beiden Themenblöcke Sühnopfer und Christologie.

Quellen der Rezension, William Ward als möglicher Mitautor

Joshua Marshmans Hauptquelle ist sein Bibelwissen und seine theologische, autodidaktisch geprägte Ausbildung. Zitierte Werke in seinem Text sind wie folgt:

- Thomas F. Middleton (1769-1822), *The Doctrine of the Greek Article; Applied to the Criticism and the Illustration of The New Testament* (1808): Marshman benutzt das ebenfalls von Rammohan gebrauchte Werk des Kalkuttaer Bischofs bei der Betrachtung des hebräischen Artikels ה in §324 und bei seiner Argumentation gegen Rammohans Auslegung von Joh 3,13 in §416.

- John Parkhurst (1728-1797), *An Hebrew and English Lexicon, Without Points* (1762): Marshman benutzt das Wörterbuch in §345 zur Erklärung von Sach 13,7.

- Robert Lowth (1710-1787), *Isaiah. A New Translation; with a Preliminary Dissertation, and Notes, Critical, Philological, and Explanatory* (1778): Die Jesaja-Übersetzung des anglikanischen Bischofs und Sprachwissenschaftlers wird in §324 zitiert.

- John Owen (1616-1683), *Vindiciæ Evangelicæ or The Mystery of the Gospell vindicated, and Socianisme Examined* (1655): Owen liefert eine Erklärung des Begriffes „Erstgeborener der Schöpfung" für Marshman in §394.

- In §397 zitiert Marshman eine Zeile des Chorals „Rise, rise, my soul, and leave the ground" von Isaac Watts.

- In der Rezension des *Final Appeals* zeigt sich, dass Marshman den französischen Kirchengeschichtler Louis Ellies du Pin (1657-1719) kennt. Er zitiert seine *New History of Ecclesiastical Writers* (engl. 1693).

Interessant ist jedoch auch, welche Literatur Marshman nicht hat:

In §345 greift Marshman Rammohans Interpretation von Sach 13,7 an. Rammohan hatte sich auf Bischof Newcomes Sacharja-Übersetzung bezogen. Marshman ordnet das Zitat vollkommen falsch zu: Er verwechselt die *Improved Version* des Neuen Testaments mit Newcomes Zwölf-Propheten-Übersetzung.[8] Dies zeigt, dass

[8] Das ist auch Thomas Rees, dem Herausgeber der Londoner Ausgabe der *Precepts* aufgefallen, der Marshman dafür rügt, vgl. Rammohan, *Precepts London 1823*, xviii-xix.

er weder das eine noch das andere Werk vorliegen hatte. In §374 gibt Marshman zu, dass er auch William Jones, *The Catholic Doctrine of the Trinity*, das Rammohan so intensiv genutzt und bestritten hatte, nicht vorliegen hat.[9] Rammohans Bibliothek und sein Zugriff auf Bücher scheinen also größer gewesen zu sein als der Marshmans.

Was Mosheim, Locke und Newton betrifft, bezieht sich Marshman ausschließlich auf die von Rammohan zitierten Stellen (§§437-438), was bedeutet, dass er auch diese Bücher nicht hat oder es nicht für notwendig hält, darin nachzuschlagen. Von Mosheim hält er wenig: Er stehe in Verdacht, die Wahrheit gering zu schätzen.[10] Locke und Newton hält er hingegen für rechtgläubig. Über allem steht bei Marshman jedoch der Grundsatz, dass Menschenmeinungen nichts gelten gegenüber der Heiligen Schrift.

> „Their opinions in divinity are nothing to us. If these agreed with the Scriptures, they were right; if not, they were erroneous; and that men eminent for science and philosophy, should yet err respecting scripture doctrines, is nothing new" (§438).

Also gerade das, was Rammohan nutzt, um Newtons Autorität zu unterstreichen, seine Verdienste für die Wissenschaft („einer der größten Mathematiker aller Zeiten", §260), interessiert Marshman herzlich wenig.

Als Autor des Textes wird stets Joshua Marshman geführt, auch in der Buchausgabe von 1822 erscheint er allein auf dem Titelblatt. In §438 macht er jedoch eine andere Bemerkung:

> „[The early Christians] believed what the Scriptures revealed respecting the Sacred Three, – precisely like the Editors of this article. But would our author, who knows them well, be willing to rank them on his side of the question?" (§438).

An dieser Stelle schreiben mit einem Mal mehrere Herausgeber *(„Editors of this article")*. Das bedeutet, dass mehrere Personen gemeinsam an dem Text gearbeitet haben müssen. Wer könnte sich dahinter verbergen?

E. Daniel Potts hat darauf hingewiesen, dass eigentlich William Ward der stärkste Theologe im Serampore-Trio gewesen sei. Er schreibt:

---

[9] „Not having seen Mr. Jones's comment, we are unable to say whether this charge is just or not", §374.

[10] „Even Mosheim, suspected as he is of being unfavorable to the truth, establishes their faith in Christ's Deity", §437.

> „It is clear from internal evidence that Ward played a major role in dressing the arguments used by Marshman, if indeed he did not write large segments of the reviews of Roy's *Final Appeal* which appeared […] in 1823."[11]

Vom Dezember 1818 bis zum Oktober 1821 war Ward auf einer Reise nach England und in die USA. Vor dem Oktober 1821 kann Marshman also nur allein geschrieben haben, deshalb stammt das Grundgerüst der Argumentation bis dahin von ihm. Nach Wards Rückkehr jedoch ist es möglich, dass die beiden gemeinsam arbeiteten und daher der Plural rührt. Die Hauptverantwortung trug nach wie vor Marshman: Die Buchausgabe erschien unter seinem Namen und nicht unter dem der Serampore-Mission, und Marshmans Sohn John Clark hat in Bezug auf die Texte der Debatte mit Rammohan den charakteristischen Schreibstil seines Vaters hervorgehoben.[12] Dass Ward an der Rezension des *Final Appeals* geschrieben haben könnte, ist kaum möglich: Der *Final Appeal* erschien nicht vor Februar 1823, und Ward starb am 7. März desselben Jahres an der Cholera.[13]

Eine andere Erklärung für den Plural kann auch sein, dass Marshmans Sohn John Clark, der Mitherausgeber der *Quarterly Series* war,[14] darunter gefasst ist.

Die direkte Auseinandersetzung um die Subordination und Trinität

Marshman benutzt in seiner Auseinandersetzung mit Rammohan eine strikt bibelbezogene dogmatische Argumentationsweise.

Wenn er sich mit den biblischen Aussagen zur **Subordination des Sohnes** auseinandersetzt, die Rammohan angehäuft hat, zeigt sich die argumentative Stärke der Dynamik von Zweinaturenlehre und Trinität. In §377 gibt Marshman eine kurze „Geschichte der Trinität": Im Anfang gehörte alle Macht im Himmel und auf Erden dem Vater und dem Sohn gemeinsam. Weil der Sohn aus seiner unendlichen Gnade heraus beschloss, sich für unsere Sünden hinzugeben, beschloss der Vater, ihm alle Macht zu übergeben. Deshalb führt der Sohn das Werk des Vermittlers und Richters durch, und nach dem Gericht gibt er dem Vater die Vollmacht wieder zurück.

Während seiner Zeit auf Erden hingegen hat der Sohn sich seiner Macht zeitweise entledigt. Sämtliche biblischen Aussagen, die Rammohan aufgelistet hatte, um zu zeigen, dass der Sohn seine Macht vom Vater zugeteilt bekommen habe, stellt

[11] Potts, 237, Anm. 2. Potts führt diese „internen Belege" nicht weiter aus.
[12] Vgl. JC Marshman, *Life II*, 238f.
[13] Vgl. ebd., 278.
[14] Vgl. Potts, 107f.

Marshman als einen Machttransfer unter Gleichen dar (§392). Jede Unterordnung und Menschlichkeit Jesu kann durch die Zweinaturenlehre abgefangen werden:

> „Alas! he [Rammohan] forgets that all the glories of his unchangeable Deity would have been of no avail to us, had it not been for his human nature, the reality of which is demonstrated by his sinless infirmities. How far the Son chose to sustain or remove these by his native omniscience and omnipotence, his own infinite wisdom decided" (§324).
>
> „Our author deems the term ‚made of God' in this passage derogatory to the Deity of the Son, forgetting that when the Son had condescended to become man, it became the Father to exercise authority over the Son ‚made under the Law,' as well as over others" (§331).

In seiner irdischen Zeit hat Christus seine göttlichen Eigenschaften aus eigener Entscheidung suspendiert und ist als Knecht aufgetreten. Die Niedrigkeitsaussagen gehören zu diesem Abschnitt seiner Existenz und sind deshalb keine Argumente gegen seine Göttlichkeit.[15] Rammohan hatte von einer irdischen und einer himmlischen Existenz Christi gesprochen, die Zweinaturenlehre jedoch strikt abgelehnt. Dies bietet eine Angriffsfläche für Marshman in §396.

Als wichtiges Element von Marshmans Argumentation scheint somit die trinitarische Dynamik innerhalb der Gottheit auf. Die Personen der Trinität können aus freien Stücken verschiedene Funktionen und auch untergeordnete Stellungen einnehmen. Dass der Sohn untergeordnet *erscheint*, tut seiner göttlichen Natur keinen Abbruch. Auch für Marshman kann die göttliche Natur nicht kompromittiert werden, sie ist aber frei, sich in den Dienst zu stellen:

> „To our author's enquiry, p. 28, respecting what common sense points out,[16] we reply, that his cause must be in a sad state when this enquiry is substituted for Scripture proof, and that common sense can easily understand how one *equal in Nature* to another may yet be *subordinate in Office*; for she sees it around her every day" (§406).

[15] Siehe auch §391: „The season when he laid aside his glory and took on himself the form of a servant, was not the fittest to furnish proof of his Deity, since his infinite love and faithfulness would constrain him to act perfectly as a servant, a character as opposite to that of *deity* to which belongs supreme dominion, as the east is to the west."

[16] „Does not common sense point out the inferiority and subordination of a being, though called God, to one who is at the same time declared to be *his* God, *his* father, *his* sanctifier, and *his* promoter to the state of exaltation", §122.

Wenn Rammohan aus dem Titel „Sohn“ auf eine wesenhafte Unterordnung unter den Vater schließt, kann Marshman darauf hinweisen, dass auch unter Menschen der Sohn dem Vater an Jahren, an Wissen, an Aufgaben untergeordnet sein kann – aber im Wesen ist er eins mit ihm (§397).

Auf die Frage Rammohans, ob im trinitarischen Denken „die Gottheit“ denn dann ein Gattungsbegriff wie „die Menschheit“ sei, sodass sie mehrere Individuen umfassen könne,[17] und was denn dann der Unterschied zum Hindu-Polytheismus sei, will Marshman jedoch nicht eingehen: Gott wisse besser über seine Gottheit Bescheid, der Hindu-Polytheismus bestehe aus Träumen und Fabeln, und eine „Einheit“ der Menschheit gebe es auch nicht, außer im Paradies und in Christus.[18]

Einen eigenen großen Abschnitt widmet Marshman **Rammohans Angriff auf die „sieben Thesen“**. Bemerkenswert ist dabei, dass Rammohan diese „sieben Thesen“ im dritten Kapitel des *Second Appeals* erst erschaffen hatte: Er hatte in Marshmans Rezension vom September 1820 „sieben Thesen des Rezensenten“ identifiziert,[19] und Marshman arbeitet sie nun in §§412-435 wieder ab:

1. *Allgegenwart Christi (§§412-420):* Marshman verteidigt sein Verständnis von Joh 3,13 und Mt 18,20 in einer langen Analyse.[20]

2. *Allwissenheit Christi (§421):* Christus gibt an, den Vater zu kennen (Mt 11,27). Kein geschaffenes Wesen kann Gott gänzlich erkennen.

3. *Christus vergibt Sünden (§§422-424):* In der Geschichte von der Heilung des Gelähmten (Marshman macht darauf aufmerksam, dass Rammohan die Texte Mt 9,1–8/Mk 2,1–12 vermischt!) wundert sich zwar die Menge, dass Gott „den Menschen“ solche Vollmacht gegeben habe (Mt 9,8), aber der eigentliche Bezugspunkt müssen die Schriftgelehrten sein: Sie wissen, dass nur Gott Sünde vergibt (Mk 2,7). Kein Prophet hatte jemals die Macht, Sünden zu vergeben. Auch die Apostel drücken in ihren Briefen das Vertrauen auf die Sündenvergebung durch Christus aus.

4. *Allmacht Jesu (§§425-428):* Marshman geht die von Rammohan analysierten Streitgespräche um Blasphemie im JohEv durch, v. a. Joh 5, und findet an

[17] „We should in that case be forced to view the Godhead in the same light as we consider mankind and other genera, for no doubt can exist of the unity of mankind: – the plurality of men consists in their persons; and therefore we may safely, under the same plea, support the unity of man, notwithstanding the plurality of persons included under the term mankind“, §123.

[18] „The ‚*unity* of mankind however,‘ is a curious idea: except in the First and Second Adam, where does it exist?“, §409.

[19] Siehe S. 241.

[20] Siehe die Detailanalyse S. 523.

keiner Stelle, dass Jesus sich von dem Vorwurf, er mache sich Gott gleich (Joh 5,18), distanziert habe.

5. *Jesus ist Weltenrichter (§429):* Auch Rammohan hatte Jesus als Weltenrichter dargestellt. Marshman arbeitet heraus, dass ein Weltenrichter eine eigenständige Allwissenheit haben müsse – eine Fähigkeit, die nur Gott haben könne.

6. *Jesus wird angebetet (§§430-431):* Rammohan hatte die Motivationen der Menschen analysiert, die sich vor Jesus niedergeworfen haben und festgestellt, dass sie keine Anbetung beabsichtigten. Marshman wendet ein, dass die inneren Motivationen der Menschen für diese Frage keine Rolle spielten, sondern das Selbstverständnis Jesu. Jesus habe die Verehrung seiner Person jedes Mal zugelassen, während z. B. Petrus sie sofort abgewehrt habe, als Cornelius sich vor ihm niederwerfen wollte (Apg 10,25f.). In Hebr 1,6 befehle Gott allen Engeln inklusive dem „höchsten Erzengel", Jesus zu verehren – dies kann sich Marshman ebenfalls nur im Sinne der Anbetung vorstellen.

7. *Die trinitarische Taufformel Mt 28,19 (§§432-435):* Marshman stellt die Unterschiede zwischen der trinitarischen Taufformel, Ex 14,31 und dem muslimischen Glaubensbekenntnis dar.[21]

Im Vergleich zu dem Aufwand, den Marshman der christologischen Argumentation widmet, ist sein Auftreten für den **Heiligen Geist** auffallend sparsam: Er widmet der dritten Person der Trinität lediglich einen einzigen Absatz mit den Johannes-Aussagen über den Tröster und drei Zitaten aus der Apostelgeschichte, die den Geist als leitenden Einfluss der frühen Kirche zeigen (§436). Damit ist jedoch die **Trinität** für den Missionar schon komplett bewiesen:

> „The Deity and the Personality of the Son and the Holy Spirit being thus established, the doctrine of the Ever-blessed Trinity needs no further confirmation: if follows of course" (§437).

Er führt dann noch drei biblische Stellen an, die die Trinität als solche formulieren (§437):

- Jes 48,16: „Nun hat Gott der Herr mich gesandt und seinen Geist." Hier spricht Jhwh-Christus[22], der Erste und Letzte (v. 12/Apk 22,13), in Abgrenzung von Vater und Geist.

[21] Siehe die Detailanalyse S. 309.
[22] Siehe S. 319.

- Mt 28,19: Die trinitarische Formel.
- 2Kor 13,13f.: Die Gnade Christi hat nur eine Bedeutung, wenn Christus Gott ist, und mit dem Geist kann es nur Gemeinschaft geben, wenn er eine echte Person ist.

Auch wenn Marshman an dieser Stelle aufgrund des Umfangs seines Aufsatzes wirklich zum Schluss kommen muss, ist es doch bemerkenswert, was er nicht gegen Rammohan verteidigt: Er kümmert sich nicht um die von Rammohan genüsslich zerlegten Metaphern, nicht um Rammohans Darstellung der historischen Entwicklung der Trinitätslehre, und auch nicht um die von Rammohan angeführten Kernstellen Gen 1,26, Jes 6,3 und 1Joh 5,7. Die Bibelstellen erwähnt er gar nicht, und zu allem anderen schreibt er:

> „As to those modes of defending the doctrine of the Trinity with which our author so amuses himself, we leave them with their respective authors. We need them not. To us the Scriptures are sufficient; and respecting every religious doctrine and practice, our language is, ‚To the law and the testimony; if they speak not according to this, it is because there is no light in them' [Jes 8,20]" (§440).

Sein Ansatz bleibt also strikt bibelbezogen.

Drei Glaubensbekenntisse

Im *Second Appeal* hatte Rammohan die „Glaubensbekenntnisse" der seiner Meinung nach im AT begründeten drei Religionen verglichen (§136). Jedes Bekenntnis bestehe aus dem Bekenntnis zu Gott und zum Stifter und einem Attribut, das den Stifter unter Gott unterordne. Beim „Sohn" fallen Bezeichnung für den Stifter und Unterordnungsattribut in eins, weil sich die Unterordnung eines „Sohnes" von selbst verstehe.[a] Seinen Vergleich kann man folgendermaßen aufschlüsseln:

	Gott	*Stifter*	*Unterordnung*	
Ex 14,31	Das Volk fürchtete den HERRN; und sie glaubten an den HERRN	und an Mose,	seinen Diener.	
Mt 28,19	Tauft sie auf den Namen des Vaters	und des Sohnes		und des Heiligen Geistes.
Šahāda	Es gibt keinen Gott außer Gott,	und Mohammed	ist sein Prophet.	

Das Bekenntnis zum Geist, das sich nur im Christentum ausdrücklich findet, sei als Bekenntnis zu Gottes Herrschaft und zu seinem Einfluss auf das Universum (*„prevailing influence over the universe“*, §136) kein unterscheidendes Attribut, sondern könne auch von Juden und Muslimen gesprochen werden (§136).

Marshman hält dagegen: (1) Was Mohammed und den Islam betreffe, spiele es überhaupt keine Rolle, was da gesagt werde, denn eine falsche Offenbarung könne keine Kriterien für eine Gotteslehre liefern (§432). Damit erteilt er Rammohans interreligiöser Reflexion eine komplette Absage. (2) Ex 14,31 sei kein Glaubensbekenntnis, was beim Übertritt zum Judentum gesagt werden müsse (§432). Eintrittsritual ins Judentum sei die Beschneidung, und auch diese sei von Christus gestiftet worden (§433). (3) Dass der „Sohn“ kein unterordnendes Attribut mit sich führt, zeige gerade seine Gleichrangigkeit mit dem Vater (§432), und auch der Begriff „Sohn“ an sich bedeute keine Unterordnung (§434).[b]

Marshman kann damit schlüssig aufzeigen, dass Rammohans Parallele an mehreren Stellen hinkt, selbst wenn man ihm nicht an allen Punkten zustimmen mag. Als „Nebenprodukt“ fällt für Marshman die Personhaftigkeit und Göttlichkeit des Heiligen Geistes ab, der mit den anderen beiden in einer Reihe genannt wird.[c]

Die Vorstellung Rammohans von den „drei Glaubensbekenntnissen“ ist auffällig muslimisch geprägt. Ohne die Šahāda wäre er wohl kaum darauf gekommen, dass es sich bei Ex 14,31 und Mt 28,19 um von Konvertiten aufzusagende „Bekenntnisse“ handelt. Ex 14,31 ist eher ein Teil einer Erzählung und Mt 28,19 eine Anweisung an den Taufenden, nicht an den Täufling.

Im *Final Appeal* lässt er das Argument, dass es sich um drei Bekenntnisse für

den Glaubensübertritt handele, stillschweigend fallen. Er behauptet nur noch, dass die Nennung von Gott und anderen Personen und göttlichen Attributen in einem Atemzug keinesfalls Gleichrangigkeit bedeuten müsse. Auch Marshmans Hinweise, dass für Juden die Beschneidung das Eintrittsritual sei, und die Nennung des Geistes in der Reihung ein Punkt für die Personhaftigkeit desselben, übergeht er – freilich nicht, ohne sich einige Zeilen weiter unten zu beschweren, dass Marshman nicht alle seine Argumente beantwortet habe (§764).

[a] „The epithet ‚Son' in the passage […] ought to be understood and admitted by every one as expressing the created nature of Christ", §136.

[b] Genauso argumentiert Yates, nur kürzer, vgl. Yates, 220f.

[c] „This baptismal commission also completely establishes the Personality of the Holy Ghost", §436.

Hat Joshua Marshman Rammohans Hermeneutik verstanden?

Rammohan hatte in seinem atl. Appendix auf dem Vorrang des Alten Testamentes bestanden: Erst wenn das AT in seiner ursprünglichen Bedeutung und seinem orientalischen Kontext begriffen sei, könne man zur Interpretation des NT schreiten.[23] Marshman geht erneut, wie schon bei seiner Rezension des *Appeals*, auf die Argumentationsweise Rammohans ein:

> „We deem ourselves bound to adopt this mode, whatever be its disadvantages. In doing this we shall also examine those passages of Scripture on which he has animadverted in the Appendix, as these animadversions form the sinews of his work" (§299).

Rammohan war so vorgegangen, dass er versucht hatte, den „ursprünglichen" Sinn des atl. Textes zu erschließen, und dann zu bestimmen, auf welche Weise der Text im NT zitiert wird. So konnte er manchesmal darauf kommen, dass die ntl. Autoren das AT nur illustratorisch oder auf bestimmte Aspekte beschränkt anwenden.

Marshman versteht dieses hermeneutische Projekt schlicht so, dass man die Bibel von vorne her lesen müsse und dabei immer Altes und Neues Testament „vergleichen". So meint Marshman, Rammohan mit dessen eigenen Waffen schlagen zu können. Er schreibt z. B. zum „Sündenbock"[24]:

[23] Vgl. §255, siehe Abschnitt 4.1.2.

[24] Zur Detailanalyse der Sündenbockperikope siehe S. 500.

> „We have *direct* evidence that this [Scape Goat] prefigured the atonement of Christ. The very plan our author lays down as the certain way to disprove this doctrine, that of comparing the Old Testament with the New, renders this fact clear as the light" (§311).

Und dann legt er sogleich im Anschluss die atl. Opfervorschriften mit dem Hebräerbrief aus. Damit tut er genau das, was Rammohan kritisiert hatte. Stets greift Marshman, um atl. Texte zu verstehen, zu ihrer christologischen Interpretation im NT. Manchmal geht es sogar anders herum: Bei der Bearbeitung von Ps 40,7–9/Hebr 10,4–7 legt er beide Texte in einem zirkulären Verfahren aus.[25]

Rammohans Modell der „übertragenen Anwendung" hatte es erlaubt, dass die Bedeutung der atl. Texte bei der ntl. Zitierung modifiziert wird. So konnte er behaupten:

> „The Evangelist Matthew referred in his Gospel to *Isaiah* vii. 14, merely for the purpose of accommodation; the Son of Ahaz and the Saviour resembling each other, in each being the means, at different periods, though in different senses, of establishing the throne of the house of David" (§225).

Für Marshman steht mit solchen Gedanken sofort die Glaubwürdigkeit des Evangelisten auf dem Spiel:

> „Our author would persuade us that the Evangelist Matthew ought not to be credited when he expressly declares, that all the circumstances of Jesus's birth happened for the sake of fulfilling this prophecy ‚spoken of the Lord by the prophet.' And since the credit of all the Evangelists rests on precisely the same foundation, should he succeed, who can rely on the ‚Precepts of Jesus?'" (§325).

Rammohan hatte das beste Beispiel für die „übertragene Anwendung" in Bezug auf Mt 2,15 gebracht: Der Evangelist zitiert aus Hos 11,1–3, aber es sei niemals anzunehmen, dass die ganze Hosea-Passage auf Christus angewendet werden könne. Der Evangelist habe also das Zitat nur auf eine bestimmte Hinsicht bezogen ausgewählt (Rückkehr aus Ägypten).[26]

[25] Siehe unten S. 318.

[26] „Both Israel and Jesus were carried into Egypt and recalled from thence, and both were denominated in the Scriptures as the ‚Son of God.' […] Israel, who is represented as a child of God, is declared to have sacrificed to Baalim, and to have burnt incense to graven images – circumstances which cannot justly be ascribed to the Saviour", §184. Das Hosea-Zitat macht auch Luz Kopfzerbrechen, vgl. Luz, 181.

Marshman wehrt sich gegen diese Interpretation, indem er argumentiert, dass das Hosea-Wort sich auf Christus und Israel gleichermaßen beziehe, aber Christus das alte Israel überbiete:

> „The Evangelist's quoting this passage plainly shews that it referred to Christ as well as to Israel; but the difference is manifest. Israel was God's *adopted* son, constantly rebelling against his Father. Jesus was God's *proper* Son, of the same nature with his Father, (as is every proper son), and did always the things that pleased Him" (§388).

Damit ist die Rückkehr Israels aus Ägypten eine Vorschattung Christi, und der Evangelist hat Hosea auf diese Weise verstanden und ausgelegt.[27]

Marshman nimmt sich ehrlich vor und behauptet, Rammohans Leseweise der Bibel für seine Gegenargumentation zu adaptieren, aber er erweckt an manchen Stellen eher den Eindruck eines professionellen Schachspielers, der mit seinen Läufern und Türmen auf dem Mühle-Spielbrett des Gegners gewinnen will. Wie die Detailanalysen im Anhang dieser Arbeit illustrieren, kann er viele Punktsiege als erfahrener Bibelkenner machen und argumentative Fehlgriffe Rammohans treffend entlarven. Des eigentlichen großen Unterschiedes im Grundverständnis der Beziehung von Altem und Neuem Testament war er sich aber nicht bewusst.

Die Sühnopfertheologie in Altem und Neuem Testament

Marshman hat seinen Text in zwei große Hauptabschnitte gegliedert. Er beginnt mit der Versöhnungslehre *(„Doctrine of the Atonement")*, die er ohne Zweifel als Sühnopfertheologie begreift. Der zweite Abschnitt ist dann der Beweis der Göttlichkeit Jesu. Damit wird die Versöhnungslehre zur Voraussetzung der Dreieinigkeitslehre. Er behauptet sogar explizit, dass sich aus dem Beweis des Sühnopfers die Göttlichkeit Christi schlüssig ergebe.[28]

Marshmans Verteidigung der Versöhnungslehre ist ein groß angelegter Durchgang durch Dogmatik, Altes und Neues Testament und ist gegliedert:[29]

[27] Auf diese Weise legt auch Benedikt XVI. die Passage aus: „Mit der Flucht nach Ägypten und mit seiner Heimkehr ins Gelobte Land schenkt Jesus den endgültigen Exodus. Er ist wirklich der Sohn. Er wird nicht davonlaufen vor dem Vater", Benedikt XVI., *Jesus Prolog*, Abschn. 4.6, „Flucht nach Ägypten und Heimkehr ins Land Israel".

[28] „We intreat permission before entering on the proof of Christ's Deity, to examing our author's opinion of the Atonement, and to establish that doctrine on Scripture evidence; – and if this should unavoidably imply the Deity of the Redeemer, the fault will not be ours, as we shall not have created this evidence, it having been deposited on record many centuries ago", §285.

[29] Diese Gliederung ist teilweise entnommen der 1822 erschienenen Buchversion: Marshman,

1. Die Unmöglichkeit, dass der Sünder durch das Gesetz gerecht wird (§§286-291).
2. Allgemeine Anmerkungen über die Beweisbarkeit von Versöhnung und Göttlichkeit Christi, die fünf Quellen des Schriftbeweises (§§292-299).
3. Beweise des Sühnopfers aus dem Pentateuch (§§300-312).
4. Beweise aus den Psalmen (§§313-322).
5. Beweise aus den Propheten (§§323-348).
6. Beweise aus den Worten Jesu (§349).
7. Beweise aus den Briefen und aus der Offenbarung (§350).
8. Zusammenfassung (§§351-352).

Als Voraussetzung der Notwendigkeit des Sühnopfers wiederholt Marshman zunächst seine Argumentation vom September 1820: Das göttliche Gesetz ist als Ganzes gebrochen, auch wenn nur ein Teil davon verletzt wird, und das Gesetz gilt ausnahmslos. Es kennt keine Gnade, denn Gnade würde als Ausnahme vom Gesetz das ganze Gesetz umstoßen.[30] Als Verdeutlichung nimmt er die menschliche Gerichtsbarkeit, die bei der Verurteilung auch nicht darauf achte, ob der Verbrecher sich reuig zeige oder nicht, sondern anhand des Verbrechens urteile. Die Ausnahmslosigkeit des Gesetzes entnimmt er dem paulinischen Verständnis von Dtn 27,26 in Gal 3,10: „Verflucht ist jeder, der nicht bleibt bei allem, wovon im Buch des Gesetzes geschrieben steht, dass es zu tun sei."[31] Rammohan Roy hatte im *Second Appeal* dargestellt, dass jeder Mensch die Pflicht gegen den Schöpfer immer wieder vernachlässige, was für ihn ein selbstverständlicher Grund war, an die Barmherzigkeit Gottes zu glauben (§112). Marshman zitiert diese Stelle immer wieder als Beleg dafür, dass auch sein Gegner die Verdammnis aller Menschen eigentlich schon begriffen habe, aber die Konsequenzen nicht wahrhaben wolle. Auch Jesus habe die Verdammnis der Menschen gepredigt und gewusst, dass durch das Gesetz der Mensch nicht gerecht werde – auch wenn er „höchste Gebote" in der

Joshua, *Defence of the deity and atonement of Jesus Christ in reply to Ram-Mohan Roy of Calcutta*, London 1822 – aber am Ende noch einmal feiner untergliedert.

[30] „The Law indeed knows no repentance: to pardon a man on repentance, is, in his case to suspend the Law", §286.

[31] „‚Cursed is every one that *continueth* not *in all* things written in the book of the Law to do them,' which fully confirms this doctrine; as ‚*all* things' include our duty to God as well as to man, – and a *continuance* in performing them is required if we would escape the curse", §287.

Diskussion formuliert habe. Dies habe er nur getan, um die Sünde des Menschen zu entlarven.[32]

Marshman arbeitet, um seine Vorstellung des Sühnetods zu belegen, die Bibel von Anfang an durch. Damit will er auch sein Versprechen einlösen, sich weiter an Rammohans Leseweise zu orientieren. Sein erster Haltepunkt ist das „Protevangelium“ Gen 3,15 mit der Ankündigung dessen, der der Schlange den Kopf zertritt,[33] dann Abels erstes Opfer Gen 4,4, Noahs Opfer und seine Wirkung auf Gott Gen 8,21 und die Prophezeiung an Abraham Gen 12,1–3 (§§300-307).

Mit dem Auszug aus Ägypten werden die Opfer als notwendig blutige, aber nicht hinreichende Sühnopfer festgeschrieben. Marshman beschreibt die Zubereitung des Passalamms als Vorschattung des Kreuzes (§308) und unterstreicht den Zusammenhang zwischen dem Lamm und Christus mit ntl. Auslegungen (Joh 1,29; 1Kor 5,7; 1Petr 1,18f.; Apk 5,6–14). Das Opfer am Versöhnungstag (§309) und der „Sündenbock“ (§310) seien auf derselben Linie zu betrachten. Gott fordere auf der einen Seite klar blutige Opfer, sage aber gleichzeitig, dass er an diesen Opfern keinen Gefallen habe. Das könne man nur so verstehen, dass diese blutigen Opfer Vorschattungen eines kommenden endgültigen Opfers seien:

> „In these [ceremonies], sacrifices with the express view of *making atonement*, were ever prominent; and when we reflect that in these sacrifices themselves God had no pleasure, we are irresistibly led to the conclusion that they were intended to lead them forward to Him who should hereafter come in the body God had prepared him, and once in the end of the world, put away sin by the sacrifice of himself“ (§309).

Wenn man John Rylands Auslegung von Gal 3,21f. daneben legt, wird man sehen, dass Marshman sich ganz auf den Spuren seines theologischen Lehrers bewegt. Auch Ryland schlägt den Bogen vom Protevangelium über Abel, Abraham, Jakob, Mose,[34] und auch er baut den Gegensatz auf zwischen der Notwendigkeit des Blutopfers und seiner Vergeblichkeit: Ohne Blut gibt es keine Vergebung,[35] und doch können die gesetzlich vorgeschriebenen Blutopfer keine dauernde Sündenvergebung erreichen. [36]

[32] Zur genaueren Betrachtung der verschiedenen Auslegungen des „Höchsten Gebotes“ siehe S. 518

[33] Siehe die Detailuntersuchung S. 496.

[34] Vgl. Ryland, *The Law*, 19f.

[35] Ebd., 16, mit Hebr 9,22

[36] Ebd., 20, mit Hebr 10,1–4

Für Ryland wie für Marshman ist der Hebräerbrief der Schlüssel zum mosaischen Opfer. In Hebr 9,1–10,18 werden die im Pentateuch vorgeschriebenen Opfer als Vorschattung (10,1: σκιά) des Kreuzesopfers ausgelegt. Wenn Marshman sich diese Hermeneutik des Hebräerbriefes aneignet, ist das an und für sich legitim, weil es der christlich-neutestamentlichen Tradition entspricht. Sein Versprechen, er wolle sich an Rammohans Leseweise der Bibel – nämlich das AT zuerst für sich selbst wahrzunehmen – orientieren, löst er damit jedoch nicht ein. Das ist ein gutes Beispiel dafür, dass Marshman Rammohans Hermeneutik in ihrer echten Konsequenz nicht verstanden hat.

Wenn Marshman sich dann den Psalmen widmet (§§313-322), verstärkt sich dieser Befund. Eindrücklich kann er Psalmstellen sammeln, die auf den kommenden Christus im Neuen Testament ausgelegt werden (Ps 2,1/Apg 4,24–27; Ps 16,8–11/Apg 2,25–27; Ps 22,22/Hebr 2,11f. usw.), und gekonnt zeigt er so die ntl. Leseweise der atl. Texte. Die Pfingstpredigt des Petrus wird, weil er im Heiligen Geist spricht, zur autoritativen Auslegung der Psalmen, sodass sogar gesagt werden kann, dass der Geist selbst spricht und auslegt.[37] Die Leidensbeschreibungen der Psalmen werden so zu Worten hin auf den leidenden Messias. Der Durchgang durch die Propheten ist, mit einigen Ausnahmen, die länger ausgeführt sind, eine Stellensammlung in ähnlichem Stil, wobei er fast jedes Prophetenbuch bedenkt (außer Jona), um aufzuzeigen, dass alle Propheten ihre Stimmen zur Ansage der kommenden Erlösung vereinen. Genau setzt sich Marshman mit Rammohan über Jesaja und Sacharja auseinander. Besonders hebt er auch das Lied vom leidenden Gottesknecht (Jes 52,13–53,12) hervor. Es ist für ihn die ausführlichste Beschreibung von Jesu Tod im Alten Testament und könne schon allein ausreichender Beweis sein.[38]

Gegenüber der ausführlichen Betrachtung des AT im Licht des NT fallen die Beweise aus dem NT selbst kurz aus. Erstens merkte Marshman gewiss, dass sein Platz langsam eng wurde, und zweitens meinte er wohl auch, dass die zitierten Verse aus den Worten Jesu (Leidensankündigungen usw.) und aus den Briefen (klassische Belegstellen für das Sühnopfer und die Versöhnung durch Christus) für sich selbst sprechen würden.

Bei Rammohan Roy ließ sich an mehreren Stellen zeigen, dass er in Kategorien von Kulturen und kulturellen Unterschieden denkt. Marshman hingegen ordnet den Stoff chronologisch. Für ihn ist die ganze Zeit zwischen Altem und Neuem

[37] „Acts ii. 25–27, where the Holy Spirit recites the prophecy with a variation of phrase made thereby as really the word of God as the original prophecy“, §315.

[38] „This memorable part of Scripture […] so fully describes the design of Christ's death, that it would be sufficient evidence, did it stand alone“, §330.

Testament die Zeit der Erwartung des Messias, der für die Sünden der Welt sterben sollte. Diese Erwartung wurde geweckt durch zuverlässige Prophezeiungen:

> „We have now, on the plan suggested by our author himself, taken a general though a cursory view of the evidence found in the Scriptures, *that the death of Jesus on the cross is an Atonement for the sins of men*; and we have found this prefigured by Sacrifices enjoined of God and publicly approved by him while he had no delight in them, but had prepared a body for his son. We find Prophecies afterwards delivered relative to the future Redeemer which predict the nation, the tribe, the family and at length the place, the time and manner of his birth, together with numerous circumstances respecting both his life and his death" (§351).

Diese Prophezeiungen haben sich im Laufe der Jahrhunderte immer weiter verdichtet und aufgeklärt. Auch diese zunehmende Klarheit ist für Marshman eine historische Entwicklung im Sinne der Entfaltung der Offenbarung im Laufe der Geschichte,[39] bis hin zur Erfüllung.

Rammohan hatte gegen das stellvertretende Sühnopfer vor allem moralische Bedenken vorgebracht: Ein Stellvertretertod war für ihn aus Gerechtigkeitsgründen unmöglich. Die Frage, warum Jesus sterben musste, konnte er nicht wirklich umfassend beantworten und hatte das auch nicht für nötig gehalten.

Marshman versucht an keiner Stelle, ein stellvertretendes Sühnopfer vernunftgemäß zu erklären. Es genügt ihm, die Tatsache dieses Sühnopfers aus der Schrift nachzuweisen, und aufzuzeigen, dass diese Bedingungen von Gott so festgelegt waren. Auf Rammohans Behauptung, dass die Ermordung eines Gerechten als Lösegeld für Verbrecher eine abscheuliche Ungerechtigkeit sei (§142), antwortet Marshman, dass in Gottes Augen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit anders seien, als wir Menschen wahrnehmen könnten:

> Rammohan Roy „declares that it would be gross iniquity to afflict an innocent being, who had all the human feelings – with the death of the cross for the sins committed by others, nor would his willingly offering his life alter the case; even then the iniquity of being sentenced to death as an atonement for the faults committed by another, is yet

[39] So schreibt er z. B. zur Entwicklung von „Prophetenschulen": „Haggai, Zachariah, and Malachi lived after the captivity, the two former somewhat above five centuries, and the latter four centuries before the birth of Christ. Being therefore of a later school, their predictions form a distinct branch of evidence, and so decided is it respecting both the Atonement and the Deity of Christ, that did it stand alone, it would be sufficient", §341.

> palpable. Yet God who is of purer eyes than to behold iniquity, *wills* this, yea delights therein: ‚*It* PLEASED *Jehovah to* BRUISE *him.*' In this discordance of opinion between our author and his Maker we are constrained to say, ‚Let God be true, – and every man a liar'" (§330).

Der Tod am Kreuz ist bei Marshman nicht einfach ein notwendiges Übel, und Jesus geht diesen Weg auch nicht unfreiwillig. Rammohan hatte einen Jesus gezeichnet, der sich gegen sein Schicksal gewehrt, aber doch gehorcht habe (§142). Marshman hält dagegen mit den Kernstellen Ps 40,7–9/Hebr 10,4–7 und Joh 10,17 (§317):

- In Ps 40,9 ist es dem Beter eine Lust, Gottes Weisung zu erfüllen *(„I delight to do thy will")*, und wenn Hebr 10,7 diesen Vers zitiert, bedeutet das, dass es Jesus eine Freude war, den Willen des Vaters am Kreuz zu tun.
- In Joh 10,17 heißt es, dass der Vater den Sohn liebt, weil dieser sein Leben hingibt. Deshalb muss diese Hingabe Teil des Auftrags Jesu gewesen sein. Der Auftrag war also nicht mit der Ausrichtung der Gebote Gottes abgeschlossen. Marshman verweist auch auf Ps 31,6/Joh 19,30, um das zu zeigen.

Mit dem zweiten Punkt legt Marshman den Finger auf eine Schwachstelle in Rammohans Argumentation: Rammohan hatte das „Es ist vollbracht" am Kreuz übergangen.[40]

Mit dem ersten Punkt wird wieder der Hebräerbrief in seiner konsequent christologischen und eklektischen Auslegung des Alten Testaments[41] zum Schlüssel des Psalms. Gleichzeitig legt Marshman aber auch den Hebräerbrief aus dem Psalm heraus aus: Hatte Hebr den freudigen Willen zur Gebotserfüllung (LXX Ps 39,9: ἐβουλήθην) eigentlich gekappt,[42] so trägt Marshman ihn mit Verweis auf den Psalm wieder ein, sodass eine zirkuläre gegenseitige Auslegung von Altem und Neuem

[40] Siehe oben S. 250.

[41] Weiß, 509: Es handelt sich „bei dieser Lesart von Ps 40 (LXX: Ps 39) wiederum um ein Musterbeispiel für eine konsequent christologische Lektüre des Alten Testaments (als ‚Altes' Testament!). Lektüre und Auslegung von LXX 39 sind von vornherein (V. 5a!) christologisch ausgelegt und ausgerichtet – mit der Konsequenz zugleich, daß bei solcher Lektüre des Alten Testaments selektiv verfahren wird: Nur diejenigen Aussagen aus dem Psalm werden benutzt, die sich dem christologischen Konzept des Autors des Hebr. einfügen lassen."

[42] Hebr 10,7 zitiert gerade das Wort, welches den freudig einstimmenden Willen des Beters formuliert (LXX Ps 39,9: ἐβουλήθην) nicht. Vielleicht mit dem Blick auf die Aussage in Hebr 5,7, die Rammohans Verständnis von Jesu innerem Widerstand gegen die Kreuzigung durchaus entspricht! Auch Weiß hält die Auslassung von ἐβουλήθην für bedeutsam, wird aber nicht konkreter, vgl. ebd., 507.

Testament entsteht. Die Grundvorstellung Marshmans, dass die Schriften ein Ganzes bilden, das nicht „zerbrochen“ werden kann, zeigt sich hier musterhaft.[43]

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Marshman die Sühnopferlehre strikt schriftbezogen begründet. Altes und Neues Testament gemeinsam bezeugen das notwendige Sühnopfer Jesu zur Vergebung der Sünden. Weder rationalisiert er es, noch begründet er es mit außerbiblischen Argumenten. Die gesamte Weltgeschichte seit dem Protevangelium Gen 3,15 ist die Zeit des Wartens auf den, der da kommen soll, die Sünde wegzunehmen. Damit stellt sich Marshman voll in die christlich-reformatorische Tradition und verteidigt diese gegen seinen Gegner Rammohan.

Jesus, der inkarnierte „Jehovah“: Die Jhwh-Christologie

In seinem zweiten Großabschnitt schickt sich Marshman an, die Göttlichkeit Christi *(„Deity of Christ“)* zu beweisen. Was ist damit gemeint?

Heutige Theologen können es sich wohl kaum mehr vorstellen, wie weit die christologische Auslegung des Alten Testaments ging, und was Rammohan Roy meinte, wenn er einen Abschnitt seines atl. Appendixes mit „Supposed application of the term ‚Jehovah‘ to Jesus in references made to the Old Testament“ überschrieb. Marshman und die Trinitarier seiner Zeit waren voll davon überzeugt, dass die hebräische Bibel, wo sie den Gottesnahmen Jhwh anwendete, selbstverständlich von Christus sprechen konnte. Wenn man herausbekommen wollte, ob mit Jhwh der Vater oder der Sohn gemeint war, war richtige Auslegung nötig. Diese Christologie aus dem Alten Testament soll in dieser weiteren Arbeit als „Jhwh-Christologie“ bezeichnet werden.

Voraussetzung für diese Theologie war die Annahme, dass Christus im Alten wie im Neuen Testament der geoffenbarte Gott ist. Zunächst einmal ein Zitat von Samuel Clarke, der nicht des radikalen Trinitätsglaubens verdächtigt werden kann:

> „It is the constant Doctrine of all the Primitive Writers of the Church, that every *Appearance of God the Father*, in the old Testament, was *Christ* appearing *in the Person of the Father*, [ἐν μορφῇ Θεοῦ] in *the Form of God*, as being *the Image of the invisible God*.“[44]

[43] Vgl. Marshmans Kritik an Rammohans *Precepts*-Auswahl unter Berufung auf die „Sacred Scriptures, which ‚cannot be broken,‘ [Joh 10,35] forming as they do a harmonious whole“, §20. Rammohan wird auf diese Auslegung reagieren, siehe S. 537.

[44] Clarke, 102. Der Einschub in eckigen Klammern gehört so zum Originaltext.

Für die orthodoxen Trinitarier ist in der Zeit des Alten Testaments nicht nur Christus als „Abbild" Gottes erschienen, sondern die zweite Person der Trinität, der sich offenbarende Gott selbst. Der mit Marshman zeitlich parallel arbeitende William Yates verweist auf 1Joh 4,12 und schließt aus der Aussage, dass „niemand Gott [Vater] gesehen habe", dass die im AT beschriebenen Gotteserscheinungen sich sämtlich auf den Sohn beziehen müssten.[45] Der von den Baptisten geschätzte französische Verteidiger der Göttlichkeit Jesu, Jacques Abbadie, hatte diese Ansicht musterhaft an der Erscheinung Gottes im Dornbusch (Gen 3) durchgespielt. Im biblischen Text heißt es zunächst, dass der „Bote Jhwhs" im Dornbusch erschien (v. 2), und dann sogleich, dass Jhwh selbst aus dem Dornbusch spricht (v. 4) und sich mit seinem heiligen Namen vorstellt (v. 14). Er ist derselbe, der den Vätern erschienen ist (v. 6).[46] Ein Bote Jhwhs, der sich selbst den Namen, die Taten und die Worte Gottes zuschreibt, ja eigentlich Jhwh selbst ist – das passt exakt auf Christus:

> „Does Jesus bear very high and honourable character? so does this angel. For he is called God, and Jehovah, repeatedly; he is also denominated, the Lord God of the Hebrews; the Fear of Isaac; and the Judge of the whole earth, in whose presence the renowned Abraham was dust and ashes; for it is the same Angel of the Lord, concerning whom all these things are spoken."[47]

Jesus Christus übernimmt auf diese Weise die Identität, Rolle und Funktion Jhwhs der hebräischen Bibel. Er erscheint den Vätern und Mose, er führt Israel aus Ägypten und ist der Gott der Propheten und der Psalmen. Diese Grundannahmen, die der modernen Exegese vollkommen fremd geworden sind, bilden den Hintergrund für Marshmans Verständnis des Alten Testaments, und auf diesem Hintergrund entwickelt er die „Göttlichkeit Christi".

Marshman formuliert in seiner Erwiderung auf Rammohan Roy zunächst einmal die Grundthese:

> „We are *solemnly assured*, that it was Jehovah, the unchangeable God, the Creator of heaven and earth, for whom the Father prepared a body, before whom John Baptist was sent as his messenger, and against whom, as his fellow and consociate, the Father commanded

[45] Vgl. Yates, 217.
[46] Vgl. Abbadie/Booth, 216-225.
[47] Ebd., 225.

his sword to awake – that it is Jehovah who is our righteousness, and in whom the seed of Israel are justified and glory, – and who, being King of God's spiritual Israel, rules in their hearts as the omniscient and almighty Saviour" (§353).

Ähnlich wie bei der Begründung der Versöhnungslehre geht Marshman im zweiten großen Abschnitt die Schriften des Alten Testamentes durch und begründet seine Ansicht mit den Aussagen des Neuen Testaments über Christus (§§353-390):

Jhwh-Christus ist Schöpfer: In Joh 1,3 und Hebr 1,10 werde Christus im Neuen Testament als Schöpfer der Welt beschrieben (§§361-362).[48] Entsprechend legt Marshman alle Aussagen des AT, in denen über Jhwh eine Schöpfungsaussage gemacht wird, auf Christus aus oder hält eine christologische Auslegung zumindest für möglich. So z. B. zu Jes 40:[49]

„But that the Son is here intended is evident from the context: Jehovah God, who thus rewards, is there described as feeding his flock like a Shepherd, as stretching out the heavens like a curtain, and spreading them out as a tent to dwell in, as ‚Jehovah who created the heavens, God himself who formed the earth.' Precisely the same language is applied to that ‚good Shepherd' who laid down his life for his sheep, and whom the Father, styling Jehovah, describes as having laid the foundation of the earth, and as about to fold up the heavens like a vesture, and change them like a garment in the end of time, while he himself is ever ‚the same.'" (§376).

Dasselbe gilt auch für die göttliche Aufgabe, die Schöpfung zu erhalten. In Kol 1,3 und Hebr 1,2 ist Christus Erhalter – und so werden auch die Stellen, in denen Jhwh die Schöpfung am Leben erhält, wie z. B. Ps 36,6, Christusaussagen (§361).

Jhwh-Christus ist der Begleiter des Volkes Gottes: Für Marshman ist Christus auch derjenige Jhwh, der den Erzeltern und Mose erschienen ist. Er zeigt das anhand der Abrahams- (§358) und Jakobsgeschichte (§355), der Erscheinung am Dornbusch (§356) und dem Auszug aus Ägypten (§357). Christus hat auch die Beschneidung gestiftet (§433). Zumeist ist der Ansatzpunkt für die christologische Auslegung, genauso wie bei Abbadie, das Oszillieren der hebräischen Bibel zwischen den Namen

[48] Das Problem von Joh 1,3 wurde schon oben S. 233 behandelt. Hebr 1,10 ist tatsächlich eine ntl. Anwendung einer Jhwh-Aussage auf Christus, anscheinend über den Kyrios-Titel, vgl. Weiß, 167f.

[49] Ähnliche Auslegungen und Gedankengänge in §370. In seiner Rezension des *Final Appeals* schreibt er: „Of course every passage in the Old Testament which ascribes creation to *Jehovah*, speaks the same language; for the Son ‚laid the foundations of the earth, and the heavens are the work of his hands'", §1085.

„JHWH" und „der Bote JHWHS".[50] Aber auch die Vorstellung, dass in den mosaischen Opfergesetzen, die in der Wüste gegeben wurden, eine Christusverheißung auf das endgültige Opfer steckt, belegt, dass Christus der Offenbarer war:

> „That the Son would have been with Israel in the wilderness, to rear that fabric of ceremonial worship, which should prefigure the sacrifice of himself and thus nourish their faith and hope for the intervening fifteen centuries, we might naturally have expected from his being the Redeemer of men, had it not been expressly declared" (§368).

JHWH-Christus ist der rechtfertigende Erlöser: Die Aussagen der Erlösung und Rechtfertigung des Neuen Testaments bezieht Marshman ebenfalls zurück auf das Alte Testament. Wenn in Jes 45,24f. von der Gerechtigkeit JHWHS die Rede ist, und von der Rechtfertigung seines Volkes, dann steht für Marshman auch hier eine Aussage über Christus im prophetischen Text (§380).[51]

An manchen Stellen wägt Marshman ab, ob der Vater oder der Sohn mit dem jeweiligen JHWH-Prädikat gemeint ist (§374). Das zeigt, dass bei dieser Art der Auslegung des Alten Testaments die Grenzen zwischen den Personen der Trinität fließend sind. Man mag sich fragen, welche göttlichen Aufgaben nun dem Vater überhaupt noch verbleiben, wenn der Sohn sogar zum Schöpfer und Erhalter der Welt wird. Auf jeden Fall bleibt die Aufgabe der Sendung des Sohnes. Zu Sach 2,8f. schreibt Marshman:

> „Here it is self-evident that he *who sends*, and *he who is sent*, are by the Holy Spirit both styled ‚Jehovah of Hosts'" (346).
>
> „Since then Jehova the Father distinctly sends Jehovah the Son, and declares, that beside Jehovah there is no God, we have the highest testimony in the universe that Jehovah, Father, Son, and Holy Spirit, while distinct in person, are ONE in nature, even the TRIUNE GOD" (§347).

An mehreren Stellen hatte Rammohan Roy behauptet, dass sowohl der Titel „Gott" als auch der „JHWH"-Titel nicht exklusiv für den höchsten Gott gebraucht würden, sondern auch für andere Personen und sogar heilige Gegenstände (§225). Marshman gibt das zunächst zu, zieht aber dann eine scharfe Linie zwischen

[50] Mit dem Boten JHWHS wird sich Marshman in seiner Rezension des *Final Appeals* noch eingehender beschäftigen. Dazu mehr siehe S. 416.

[51] Ebenso §381.

dem wahren Gott und den „Göttern", die vergänglich sind (§§385-387).[52] Weil Christus unvergänglich ist, gehört er auf die Seite des wahren Gottes.[53] Auch macht Marshman einen kleinen Exkurs über die theophoren Namen: Rammohan hatte angeführt, dass der von Mose Ex 17,15 erbaute Altar den Namen Jhwhs trage und dennoch nicht als Gott verehrt werde.[54] Marshman korrigiert ihn zu Recht und weist darauf hin, dass theophore Namen Aussagen über Gott enthalten, aber keine Vergöttlichung der Träger (§384).

Wie schon bei der Versöhnungslehre beobachtet, schlägt die Auslegung des Alten Testaments durch das Neue bisweilen zirkulär zurück. In §318 und §321 zitiert Marshman Hebr 1,10 und setzt dabei jeweils für „Lord"/κυριός den Gottesnamen „Jehovah"/יהוה ein, was sich im ntl. Text nicht findet, aber in dem Psalmwort, das durch den Hebräer zitiert wird. Im Eifer des Gefechts setzt Marshman sogar in Hebr 1,8, wo sowohl ntl. wie atl. Text die Anrede „Gott" bieten, „Jehovah" ein:[55]

> „The address of the Father to the Son, ‚Thy throne, O Jehovah, is for ever and ever,' with numerous other passages, would render his criticism on this page useless to his cause, were it perfectly sound" (§343).

Marshman bietet bei seiner Verteidigung der Göttlichkeit Christi genauso wie bei der Versöhnungslehre eine damals übliche christologische Auslegung des Alten Testaments. Dadurch, dass er möglichst viele Stellen anzusammelt, an denen der atl. Jhwh als Christus verstanden werden muss, meint er, eine schlagende Argumentation gegen Rammohan Roy aufzubauen:

> „We have now met our author on his own ground, and in compliance with his own suggestion examined the books of the Old Testament in their order respecting the *Deity*, as well as the Atonement of the Son

[52] „The gods that have not made the heavens and the earth, even they shall perish from the earth and from under these heavens, which declaration sweeps away not only the gods of the heathen, but all magisterial gods, and even Moses himself as far as he aspired to the godhead. But from this general wreck of our author's gods, Christ is exempted, he having ‚made these heavens and laid the foundation of the earth'", §385; gegen Rammohan §121.

[53] „In this kingdom however, he is *adored* and *worshipped* by every one of his subjects. If then he were not God BY NATURE, the Creator of heaven and earth, he and his kingdom must perish from under the heavens", §387. Ähnliches zur Ewigkeit Christi auch §372.

[54] „It is fortunate that some sect has not hitherto arisen maintaining the Deity of Jerusalem and this altar of Moses", §225, zitiert von Marshman §384.

[55] „Im Eifer des Gefechts" deshalb, weil Marshman den Vers in §343 und §362 auf diese Weise zitiert, aber ansonsten richtig. Es ist also keine Absicht anzunehmen – auch wenn Rammohan ihm diese unterstellen wird (§559). Marshman wird den Fehler auch zugeben (§1002).

> of God. And although this has deprived us of those advantages which arise from selecting and condensing evidence, even this method has poured such a flood of light on the Deity of the Son and his Equality with the Father, as leaves nothing to be further desired. It is not the voice of one writer merely, it is the uniform language of the Divine Writers through a period of nearly sixteen hundred years. This body of evidence adduced, is not founded on one or two passages which criticism might hope to shake; it is founded on nearly Two Hundred different Testimonies, which nourished the faith and piety of the true worshippers of God age after age. All hope of shaking it therefore is totally vain" (§390).

Seine Überzeugung basiert auf der Fülle der Stellen, dem Umfang der abgedeckten biblischen Bücher und in der irrigen Annahme, er würde Rammohans vorgeschlagene Auslegemethode benutzen und so den Feind mit dessen eigenen Waffen schlagen.

Hermeneutische Aspekte

Marshmans Schriftverständnis lässt sich aus seinem Aufsatz sehr konkret herausarbeiten.

Wie Marshman das **Verhältnis von AT und NT** im Gegensatz zu Rammohan Roy begreift, wurde oben schon ausführlich betrachtet. Die Einheit der beiden Teile der Bibel liegt für Marshman im christologischen Verständnis der ganzen Bibel.

Der Grundpfeiler von Marshmans Exegese ist zweifellos, dass die Schrift **vom Heiligen Geist inspiriert** ist. Marshman argumentiert nicht formal mit der Inspiration der Schrift, aber an etlichen Stellen, gerade wenn atl. Stellen im NT ausgelegt werden, spricht er ganz unbefangen davon, dass der Heilige Geist der Ausleger sei.[56] Der Heilige Geist ist somit die Stimme, die die ganze Schrift zusammenhält, auch inhaltlich, und die über die menschlichen Autoren hinausreicht. Zum behaupteten Widerspruch von Joh 1,1 mit Dtn 32,39 schreibt Marshman:

> „The apparent contradiction implied with Deut. xxxii. 39, ‚I am he; and there is no god with me,' we leave with our author, and ask him;

[56] Siehe z. B. §315: „the Holy Spirit recites the prophecy with a variation of phrase"; §317: „Having laid down the immutable axiom, that it is not possible for the blood of bulls and goats to take away sin, the Holy Spirit adds […]"; §318: „Alluding to this and other passages, we find the Holy Spirit thus speaking, Heb. i. 8–12".

> Even if John was unacquainted with this passage, was the Holy Spirit by whom he spoke?“ (§408).

Der menschliche Autor Johannes kann durchaus begrenzt sein, aber der ihm diktierende Heilige Geist überschreitet diese Begrenzung und verhindert innere Widersprüche der Schrift. Auch für „übertragene Anwendungen“ bleibt damit kein Raum mehr übrig.

So muss Marshman an jeder Stelle von einer **Widerspruchsfreiheit der Schrift** ausgehen. Wichtig ist dabei, wie augenscheinliche Widersprüche gelöst werden:

Rammohan hatte den Grundsatz angeführt, dass bei einem Widerspruch die weniger wahrscheinliche Aussage für gewöhnlich als metaphorisch begriffen werden müsse (§173), und seine Methode der Exzerptbildung führt dazu, Widersprüche durch Auswahl zu beseitigen und unklare Stellen auszuscheiden, um der Wahrheit nahe zu kommen.

Die Tradition, in der Marshman steht, hat einen anspruchsvolleren Ansatz. John Ryland dazu:

> „Revelation itself must resemble it’s Author, in the most perfect Consistency. Every part of God’s Word must be *of a piece* with the rest. And every part of a divine Revelation must be of *Importance*.“[57]

Oder auch William Yates:

> „The Bible, being an inspired volume, cannot contradict itself. Whether known or unknown to us, therefore, there must be some sense, in which the above passage is perfectly consistent with the one under discussion.“[58]

Diese Suche nach dem „Sinn“ der widerstreitenden Schriftpassagen wurde in der christlichen Tradition immer wieder zum Zündpunkt von kreativem theologischem Schaffen: Wenn die Ausleger Niedrigkeits- und Herrlichkeitsaussagen über Christus in der Schrift fanden, erwuchs daraus z. B. die Zweinaturenlehre. Wenn über das Gesetz und seine Erfüllbarkeit positive und negative Bescheide in der Bibel stehen, dann machte sich ein John Ryland daran, dieses Problem heilsgeschichtlich zu lösen. Diese Art der Widerspruchsauslegung ist schon in der Bibel selbst angelegt. Der Autor des Hebräerbriefes gab sich mit der Vergeblichkeit und gleichzeitigen

[57] Ryland, *The Law*, 4.
[58] Yates, 223.

Notwendigkeit der Opfer ab und hob das Problem mit dem endgültigen Selbstopfer Christi auf eine höhere Ebene (Hebr 10,1-10). Aus dem Widerspruch entsteht ein neuer Glaubensinhalt.[59]

Marshman greift in seinen Auslegungen immer wieder auf diese Argumentationsweise zurück:

> „But how shall we explain these numerous passages which declare both the Father and the Son Jehovah? Our Lord himself explains them when he says, ‚I and my Father are One,' and in no other way can they be explained without the Scripture's contradicting itself: but our author properly insists p. 173, that ‚there is the strictest consistency between all the passages in the Sacred Books.'" (§369).

Rammohan hatte von dieser „strikten Übereinstimmung" *(„strictest consistency"*, §278) gesprochen mit der Behauptung, dass die trinitarischen Ausleger mitunter diese Widersprüche erst erfinden würden, um dann ihre dogmatischen Lehren darauf errichten zu können.[60] Marshman nimmt ihm dieses Wort aus dem Mund, und zitiert die Aussage Rammohans immer wieder, geradezu wie eine Trophäe, die er dem Gegner abgerungen hat.[61]

Marshman formuliert selbst ausdrücklich ein hermeneutisches Prinzip, wenn er die **fünf Quellen des Schriftbeweises** *(„five sources of evidence"*, §299) erklärt (§§294-299). Diese fünf Quellen sind für ihn (1) das Alte Testament, (2) Jesu eigene Worte, (3) Aussagen der Evangelisten, (4) Apostelbriefe und (5) die Offenbarung des Johannes. Sie sind gleichwertig in ihrer Autorität, unterscheiden sich aber in „Klarheit und Fülle" *(„clearness and fulness"*, §294) der Gottes- und Versöhnungslehre. Wenn wir eine Aussage in mehreren Quellen gleichermaßen finden, können wir unser Verständnis weiter aufhellen – auch wenn alle Aussagen aller Quellen

[59] Man könnte noch weiter gehen, und auch die kritische Bibelwissenschaft unter diese Überschrift stellen: Aus vielerlei augenscheinlichen Widersprüchen, die sich im Bibeltext finden, sind in der Neuzeit große exegetische Theorien (Quellenscheidung usw.) entstanden, die wiederum Glaubensinhalte beeinflussen und regulieren.

[60] Bezogen auf die Zweinaturenlehre: „Although there is the strictest consistency between all the passages in the sacred books, Trinitarians, with a view to support their opinion, charge them first with inconsistency, and then attempt to reconcile the alleged contradiction by introducing the doctrine of the union of two natures, divine and human, in one person, forgetting that at the same time the greatest incongruity exists between the nature of God and man, according to both revelation and common sense", §278.

[61] §369, §378 und §426.

übereinstimmen müssen.[62] Dies meint Marshman schon aufgezeigt zu haben, wenn er im Aufsatz vom September 1820 nur Quelle (2) und (3) genutzt hat.[63]

Besonders auffällig bei Marshmans exegetischer Argumentation ist die große **Rolle des Hebräerbriefes**. Der Hebräerbrief ist es eigentlich, der ihn mit seinen Argumenten zur Versöhnungslehre und zur Göttlichkeit Christi versorgt. Die Versöhnungslehre zieht er aus dem Opferverständnis des Hebr, und die Göttlichkeit Christi folgt aus der Art und Weise, wie der Hebr Jhwh-Aussagen in Psalmen und Prophetenbüchern auf Christus anwendet. Hebr 1,5–14 ist ständiger Begleiter Marshmans bei seinem Weg durch Bibel und Dogmatik. Diese wenigen Verse zitiert er fünfzehnmal. Christus wird vom höchsten Erzengel angebetet (v. 6), sein Thron steht von Ewigkeit zu Ewigkeit (v. 8), er ist Gott (v. 8f.), er ist Jhwh (v. 10), Schöpfer der Welt (v. 10) und unvergänglich gleich (v. 12). Der Hebr ist für Marshman eine echte Paulus-Schrift (§316).

Der Hebräerbrief wurde damals durch die Herausgeber der *Improved Version* unter die nach Euseb „umstrittenen Schriften" *(„disputed books")* des Neuen Testaments gerechnet. Sie haben dazu die Anmerkung gemacht, dass nach Lardner – eine Autorität unter den Unitariern – diese Schriften nicht genutzt werden dürften, um alleine auf sie eine Doktrin zu begründen.[64] Der Hebr ist seit der Alten Kirche tatsächlich umstritten gewesen und bis heute bleibt die Frage nach dem Verfasser ein Rätsel – bis auf den weitgehenden wissenschaftlichen Konsens, dass es Paulus wohl nicht gewesen ist.[65] Der Brief, der für Marshman das Rückgrat seiner Argumentation bildet, erscheint heute im Gefüge der ntl. Theologie eher als spätere Schrift, deren Stellung im Urchristentum nicht leicht zu beschreiben ist.[66]

[62] „The Spirit of Truth being the same, twenty passages cannot render the doctrine more true than one; and the only reason why we can wish more is, that if one stand alone, we *may possibly* have mistaken its meaning", §299.

[63] „Of these five sources of evidence, we in our last Review confined ourselves to the two contained in the Gospels. As by our author's quoting them however, all the Scriptures are open to us, we may now avail ourselves of the whole", §299.

[64] Vgl. NTIV, *Ed. 1*, xxviii. Der Verweis geht auf Nathaniel Lardner (1684-1768) und sein Werk *History of the Apostles and Evangelists.* Darin schreibt Lardner, man dürfe die „umstrittenen Schriften" durchaus lesen und gottesdienstlich gebrauchen, aber nur eingeschränkt dogmatisch benutzen. Diese Behandlung erinnert an den Umgang mit den atl. Apokryphen in der lutherischen Kirche: „nützlich und gut zu lesen". Unter die umstrittenen Schriften rechnete die *Improved Version* Hebr, Jak, 2Petr, 2Joh, 3Joh, Jud und Apk, orientiert an Eusebs Kirchengeschichte.

[65] Vgl. Weiß, 61-66.

[66] Zur Stellung des Hebr in Urchristentum und Religionsgeschichte vgl. ebd., 60-114. Rudolf Bultmann wirft in seiner *Theologie des Neuen Testaments* gar nur dreimal einen Blick hinein, und zweimal davon behandelt er ihn erst nach dem Barnabasbrief, vgl. Bultmann, *Theologie*, 113f., 517-520.

Rammohan hatte immer wieder Bezug darauf genommen, wie verderblich die **Voreingenommenheit in der Schriftauslegung** sei. Er hatte dargestellt, dass der Abfall der Alten Kirche vom ursprünglichen Monotheismus daher gekommen sei, dass die konvertierten Polytheisten ihre anerzogene Neigung zur Vielgötterei nicht hatten ablegen können. Nur frühe Erziehung könne Menschen an solche Konstrukte wie die Dreieinigkeit glauben lassen (§172). An anderer Stelle hatte er behauptet, bei der Auslegung der Bibel sogar im Vorteil gegenüber der Mehrheit der Christen zu sein, weil er unvoreingenommen sei:

> „Having derived my own opinion on this subject entirely from the Scriptures themselves, I may perhaps be excused for the confidence with which I maintain them against those of so great a majority, who appeal to the same authority for theirs; inasmuch as I attribute the different views, not to any inferiority of judgment compared with my own limited ability, but to the powerful effects of early religious impressions; for when these are deep, reason is seldom allowed its natural scope in examining them to the bottom“ (§255).

Damit hat Rammohan angreiferisch das Motiv vom „unvoreingenommenen Heiden“ aufgenommen, das Marshman im Februar 1820 ins Spiel gebracht hatte. Marshman muss sich gegen diesen Angriff wehren. Er fragt dazu zunächst grundsätzlich nach, wo denn ein unvoreingenommener Mensch zu finden sei. Erstens könne man kaum jemanden bis ins reife Alter von religiösen Eindrücken fernhalten, um seine Unvoreingenommenheit zu garantieren.[67] Zweitens sei die eigentliche Quelle von Irreführung und Blindheit im Wesen des menschlichen Herzens zu finden (§284). Und selbst wenn sich jemand durch genaue Selbstbeobachtung von allen inneren Vorurteilen freimachen könnte, bleibe noch ein Hauptproblem, nämlich der Umfang und die Kompliziertheit der Materie:

> „But supposing the mind to be free from every bias, is it not a fact that the Scriptures, composed as they are of a Series of Writings which occupied sixteen centuries in their delivery, require the most diligent study before any man can so fully digest them as conscientiously to teach doctrines directly opposed to those held by the mass of real Christians in every age? Much may be discovered at a first perusal; but such are the depth and sublimity of Scripture doctrines, that every new perusal to the end of life fully repays the humble mind“ (§284).

[67] Ironisch: „The most certain way of enabling any one to discover in a superior manner the truths and doctrines of Christianity, is to leave him till the age of thirty or forty without any religious impression“, §283.

Marshman blickt an dieser Stelle auf sein eigenes Bibelstudium zurück: Vor über vierzig Jahren habe er selbst begonnen, die Schriften ernstlich zu lesen – die Zeit seines Selbststudiums als junger Weber 1783-94. Er gesteht Rammohan durchaus zu, dass er in einem Jahr mehr aus der Bibel verstanden habe, als andere in zehn begreifen könnten,[68] dennoch sei das Bibelstudium seines Kontrahenten so frisch, dass er ihn aus der größeren Erfahrung heraus bittet, die Schriften noch einmal gründlich zu überprüfen, bevor er sich in den Gegensatz zur Mehrheit der Theologen und Frommen begebe (§284).

Marshman lehnt das Argument also nicht völlig ab, dass Unvoreingenommenheit bei der Betrachtung der Schrift wichtig sei. Er bezweifelt aber die Möglichkeit einer vollkommenen Unvoreingenommenheit, und führt die Notwendigkeit von jahre- und lebenslangem Bibelstudium ins Feld, das Rammohan nicht haben kann. Sein Text ist dann im weiteren Verlauf immer wieder von spöttischen Bemerkungen durchzogen, die den Anspruch Rammohans, die Bibel wirklich verstanden zu haben, mit den Fehlern, die er macht, kontrastieren.

Rammohan hatte mehrmals **interreligöse Reflexionen bei der Schriftauslegung** angestellt.[69] Marshman lehnt diese Art der Argumentation grundsätzlich ab. Die christliche Offenbarung sei mit nichts anderem vergleichbar, und andere Religionen beschreibt er als bedeutungslose Träume und Betrug. Zweimal zitiert er zu diesem Thema Jer 23,28: „Der Prophet, der einen Traum hat, soll einen Traum erzählen; der aber, der mein Wort hat, soll treu mein Wort sagen. Was hat das Stroh mit dem Getreide gemein?“ – ein Wort Jeremias gegen die „Lügenpropheten“. Marshman wendet es gegen den Hinduismus an – wenn Rammohan die an und für sich heikle Frage stellt, was denn die drei Personen-Gottheit substanziell vom Hinduismus unterscheide (§409) – und gegen Mohammed, weil Rammohan die trinitarische Taufformel mit der Šahāda verglichen hatte (§432). Der Hinduismus scheint für Marshman eher Fabel- und Traumgebilde zu sein, der Islam hingegen bewusster Betrug.[70]

Ein letzter Punkt sei noch genannt: Es ist die **schicksalsentscheidende Dringlichkeit**, mit der Marshman die Schriften betrachtet. Für den Missionar ist das richtige Verständnis der Bibel eine Frage von Leben und Tod. An vielen Stellen ist sein Aufsatz von düsteren Andeutungen durchzogen. Wenn Rammohan seine

[68] Marshman „does not presume to deny that the author of this Appeal may have gained more in one year’s perusal of the Scriptures than others in ten“, §284.

[69] Siehe S. 264.

[70] „The Koran’s pretending to be a Divine Revelation when it is not, stamps falsehood on its forehead“, §432.

Ansichten beibehalte, könne er nicht zur Seligkeit kommen,[71] man müsse um ihn zittern, wenn er solche Aussagen über Christus mache.[72] Mit den *Precepts*, die vorgeben, ein Weg zu Frieden und Glück zu sein, richte Rammohan Individuen, ganze Völker, zukünftige Generationen zugrunde:

> „Thus to declare a thing true which is really false, misleads the soul; but to deliver it as a command leading to eternal life, is to be guilty of destroying for ever, an individual, a whole nation, and possibly successive generations" (§293).

Rammohan kann kräftig über seine Gegner herziehen und sie aller möglicher Schwachheiten anklagen – solche Töne jedoch liest man von ihm nicht.

Zusammenfassung

Joshua Marshman antwortet auf Rammohan Roy mit einem umfassenden Aufsatz, der den Charakter der Rezension vollkommen verloren hat. Wie Rammohan Roy hat auch er sich von dem Streit um die *Precepts* weitgehend wegbewegt und wo noch Argumente zum Thema „Gesetz" gebracht werden, sind sie wiederholender Natur.

Noch deutlicher als beim letzten Text treten die beiden Themen Sühnopfer und Christologie in den Vordergrund. Marshman kann in großen Zügen heilsgeschichtliche Bögen durch die Bibel spannen, gegen die Rammohans Einlassungen eher den Eindruck von Stellensammlungen vermitteln, die aus der Konkordanz zusammengesucht sind. An mehreren Stellen kann er Rammohan Fehler und Nachlässigkeiten nachweisen. Gerade, wo Rammohan Punkte offen lassen musste, weil er sie aus seiner Theologie heraus nicht beantworten konnte (Sinn des Todes Jesu), stellt Marshman zu Recht kritische Fragen an den Hindu-Philosophen. Er lässt sich auch an keiner Stelle von Rammohans Eloquenz und rhetorischem Geschick hinter das Licht führen.

Die tiefe Gefährlichkeit von Rammohans Hermeneutik, besonders auf das Alte Testament bezogen, kann Marshman hingegen überhaupt nicht verarbeiten. Ein Altes Testament, das in seinem Monotheismus zuerst aus sich selbst heraus verstanden werden soll, würde die umfassend christologische Leseweise der Bibel jeder Grundlage berauben. Deshalb kann Marshman auf diese Leseweise auch nicht eingehen, selbst wenn er es behauptet.

---

[71] „Should he retain this opinion till death, how can he unite with them above?", §308.

[72] „Such a charge against the Prince of Life […] makes us tremble for its author", §317.

Wollte man Rammohans *Second Appeal* auf eine einzige große kritische Frage an die christliche Theologie reduzieren, dann würde diese Frage wohl lauten: „Wie wollt ihr, trotz eurer Verehrung und Vergöttlichung Jesu, die Einheit Gottes theologisch und exegetisch bewahren?“

Die Antwort, die Marshman gibt, hat ihre Tücken. In seiner Darstellung besteht die Einheit Gottes vorzüglich in Attributen. Der Gottesname Jhwh, die Allmacht, die Ewigkeit, die Allgegenwart und Allwissenheit. Wer diese Attribute zu Recht trägt, der ist Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit. Da es nun in der Bibel drei Personen gebe, denen diese Eigenschaften und Fähigkeiten zukommen, müssen sie der wahre Gott sein. In Dtn 32,39 finden wir die Aussage, dass es keinen Gott neben Ihm gibt – also müssen sie einer sein. Genaue Nachfragen werden abgelehnt, Gott wisse schließlich selbst am besten, was er über sich offenbaren wolle.[73]

Die Dreieinigkeit, die in Marshmans Darstellung entsteht, ist markant christozentrisch: Der Sohn trägt die Fülle der göttlichen Attribute und Aufgaben, und sogar während er auf Erden lebt, ist er der Gott, der das Weltall trägt. Welche Aufgabe der Vater hat, kommt kaum vor, außer im innertrinitarischen Machttransfer.[74] Der Geist hat wenigstens noch die Rolle des Schriftoffenbarers. Konsequent sind Marshmans Gliederungen: Die Göttlichkeit Christi wird mit höchster Anstrengung bewiesen, dann kommt ein Stückchen über den Heiligen Geist, und die Dreieinigkeit wird eher zur logischen Folge und zum Nebenprodukt der Beweisführung.

Wenn die Serampore-Mission die Dreieinigkeit in dieser Form in der indischen Öffentlichkeit gepredigt hat, ist Rammohan Roys Widerspruch dagegen um so besser zu verstehen: Gott Vater (der eigentlich der Urgrund des Göttlichen sein müsste) tritt zurück, und seinem vergöttlichten Sohn werden alle Göttlichkeitattribute zugeschrieben. – Haben sich nicht in ähnlicher Weise die Himmelsgötter Viṣṇu und Śiva vor den göttlichen Urgrund Brahman gedrängt, sodass Vaiṣṇavismus und Śaivismus entstanden sind? – Und hatte Jesus nicht gerade das Gegenteil getan, und an diesem „Raub“ des göttlichen Wesens (Phil 2,6) nicht festgehalten?

Aber zurück zu Marshman. Er entlässt die LeserInnen am Ende seines Artikels mit einem ganz persönlichen Bekenntnis zu seinem Erlöser Jesus Christus:

> „The humble christian at the present day, who has perhaps never heard a single argument formally advanced in support of his Deity,

[73] „[God] knows his own Godhead infinitely better than our author; and while we most firmly believe all he has revealed concerning himself, we leave what he has not revealed, entirely with Him“, §409.

[74] Vgl. dazu auch Thomas, 35, „The Serampore missionaries were not prepared to make the distinction between God who created the world and the Word as the agent of Creation. The Nicene fathers certainly made this distinction between God the Father and Jesus Christ.“

> lives almost intuitively on his Saviour as God over all blessed for evermore. His omniscience, his omnipresence, and almighty power, his infinite love, his boundless mercy and pity, are ever present to his mind. He realizes his Great Intercessor with the Father as acquainted with his inmost thoughts, his most secret desires, as sending him help in every time of trouble, as strengthening his faith, his hope, his love, his godly fear, and forming him after his own image. To all this he who rejects the Deity of Christ is an entire stranger“ (§441).

Wer die Göttlichkeit Christi ablehnt, hat niemanden, vor dem er seine Seele ausschütten kann, niemanden, an den er sich in Zeiten der Not wenden kann. Er ist abgeschnitten von der Gemeinschaft mit Jesus Christus (§441).

Marshman ist kein Christ, der niemals ein formaltheologisches Argument gehört hat, aber dennoch handelt es sich hier um eine Beschreibung der Christusbeziehung, wie er selbst sie erlebt, und wie er sich das Gottesverhältnis allein vorstellen kann. Etliche Male hat er zitiert, dass Jesus der ist, „der Herz und Nieren erforscht“ (Apk 2,23/Jer 17,10), und dieser Jesus ist der, den er erlebt.

Im direkten Vergleich der Jesusbilder, und wenn man die Details der theologischen Dispute wegstreicht, kann man ahnen, wie weit die beiden Männer voneinander entfernt sind. Der Hindu ist bei seiner Suche durch die Welt der Religionen in tiefer Verehrung vor dem Stifter des Christentums stehengeblieben und hat beschlossen, sein Vermächtnis zu verbreiten und zu verteidigen – der Baptist steht mit Jhwh-Christus in tiefster persönlicher Beziehung und weiß sich von ihm im Innersten erkannt.

4.3.2. Die endgültige Trennung von den Baptisten in Kalkutta

Rammohan Roy und William Yates – Das Zerbrechen einer Freundschaft

Im ablaufenden Jahr 1821 hatte Rammohan Roy an vielen Punkten Stellung bezogen. Es hat ihn einiges gekostet, gerade auch emotional. Der Bruch zwischen ihm und Bischof Middleton im Sommer 1820 war vielleicht nicht so schwer zu gefallen. Nun aber endete die Freundschaft zu William Yates. Dass es eine Freundschaft war, ist erkennbar an den rückblickenden Notizen, die beide öffentlich hinterlassen haben.

Schon im *Second Appeal* gibt es eine vorahnende Bemerkung, die Rammohan zwischen die Mosheim-Zitate und Beschreibungen der Urchristenheit eingestreut hat: Unter den Urchristen sei es durchaus möglich gewesen, verschiedene Meinungen über das Verhältnis von Vater, Sohn und Heiligem Geist zu haben, ohne dass dadurch das Band der christlichen gegenseitigen Zuneigung zerrissen worden wäre. Es sei betrüblich, dass solche Meinungsfreiheit heute nicht mehr erlaubt

sei, und solche gegenseitige Toleranz und Nachsicht unter Christen nicht mehr üblich.[75] Die Freundschaft zu den Missionaren in Kalkutta kam in dieser Zeit an ihr Ende, die Übersetzergruppe war am Zerbrechen – und der Grund waren die dogmatischen Differenzen.

Nach dem *Second Appeal* erschienen keine weiteren Werke von Rammohan Roy mehr in der *Baptist Mission Press.* Im Januar 1822 gaben die *Baptist Missionaries, Calcutta* ein Bändchen heraus unter dem Titel *A Defence of Some Important Scripture Doctrines.* William Yates, der zweifellos der eigentliche Autor und Herausgeber ist, schrieb im Vorwort:

> „We beg leave explicitly to disclaim any feelings of personal hostility or disrespect to the Author of the Appeals. We oppose not *men*, but *sentiments.* It has been felt by us a painful event that we have been, as we conceived, in duty called to dispute with a Gentleman, whom we so highly respect, on subjects so momentous."[76]

Yates habe deshalb großen Wert darauf gelegt, keine Formulierungen zu verwenden, die bei Rammohan Ärger hervorrufen könnten. Sein Ziel sei es, den Kontrahenten zu überzeugen, nicht anzugreifen. Er werde auch keine weitere Stellungnahme zu dem Thema veröffentlichen.[77]

William Yates tat seine Pflicht, um sich von dem Vorwurf der Komplizenschaft mit dem Hindu-Philosophen frei zu machen, und veröffentlichte ein Buch gegen seinen Freund Rammohan, den er so verehrte. Der Druck auf ihn von Seiten der anderen Missionare war zu groß geworden.[78]

Rammohan selbst bezeugte dann im *Final Appeal (1823)*, dass er von Yates in höflichster Weise gebeten worden sei, von weiteren Publikationen zum Thema in der *Baptist Mission Press* Abstand zu nehmen,[79] und dass die Meinungsunterschiede

---

[75] „On this quotation I beg leave to remark, that if, in the first and purest ages of Christianity, the followers of Christ entertained such different opinions on the subject of the distinction of between Father, Son and Holy Spirit, without incurring the charge of heresy and heterodoxy, and without even breaking the tie of Christian affection towards each other, it is a melancholy contrast that the same freedom of opinion on this subject is not now allowed, nor the same mutual forbearance maintained amongst those who call themselves Christians", §171.

[76] Yates, ix.

[77] „We consider ourselves under no obligations to continue this controversy hereafter", ebd., x.

[78] „We had been thought by some to have exceeded the due bounds of religions freedom, to have injured the cause of truth, and in some measure to have sanctioned error, by allowing the Second Appeal to issue from the Mission Press", ebd., vii. Die Formulierung „injured the cause of truth" bezieht sich auf Marshmans Besprechung der *Precepts*, §20.

[79] „The acting proprietor of that Press […], since the publication of the Second Appeal, declined, although in the politest manner possible, printing any other work that the Author might publish on the same subject", §442.

einst enge Freundschaften deutlich abgekühlt hätten.[80] Aber auch Rammohan fühlte die Pflicht zur Wahrheit und zur Verteidigung seiner Position, auch wenn er damit weiteren Unwillen erzeugen müsse.[81]

Rammohan hatte mit Marshman diskutiert über die Frage, ob es zur Botschaft Jesu gehöre, Streit unter Menschen zu erzeugen, oder ob dieser Streit lediglich auf menschengemachte Dogmen zurückzuführen sei. Auf der argumentativen, offiziellen Ebene diskutierte man über Kirchengeschichte. Auf der persönlichen Ebene hingegen ging es um echte Freundschaften, die zerbrochen sind an dogmatischen Positionen.

Yates' *Defence of Some Important Scripture Doctrines*

Bei der Betrachtung des Titelblattes des Buches aus der *Baptist Mission Press* fällt mehreres auf: *Defence of Some Important Scripture Doctrines, Being a Reply to Certain Objections Urged Against them in Two Appeals, Lately Made to the Christian Public.* Als Angriffsziele werden die „zwei Appelle" genannt. Nicht genannt wird der Name Rammohan Roy, und auch nicht die *Precepts.* Auch William Yates als Autor wird nicht angegeben.

Was ist darin zu finden? Das Bändchen enthält fünf Aufsätze von Thomas Scott (1747-1821) und sieben von William Yates. Die ersteren haben mit dem Streit in Kalkutta nichts zu tun und sind nur ein Nachdruck. Von den letzteren heißt es im Vorwort, dass sie von einer Person geschrieben seien, dass aber die gesamte Gruppe der Missionare hinter dem Inhalt stehe, deshalb seien sie unter dem Namen des Kollektivs veröffentlicht worden.[82] Dass Yates der Autor ist, bezeugt sein Biograph Hoby,[83] und es ist auch kaum jemand anderes anzunehmen.

Yates gibt an, dass er vollkommen unabhängig von Marshman gearbeitet habe auch wenn es Parallelen zu dem erwarteten Text aus Serampore geben könne.[84] Diese Versicherung ist eine Botschaft an Rammohan, dass sein Freund nicht mit Serampore zusammengearbeitet hat, d. h. nicht „übergelaufen" ist.

Es sollen hier kurz einige wichtige Punkte von Yates' Text referiert werden. Yates' sieben Essays umfassen 183 Seiten. Was steht darin?

[80] „This difference of sentiment has already occasioned much coolness towards me in the demeanour of some whose friendship I hold very dear", §444.

[81] „Notwithstanding the apprehension of exciting displeasure in the breasts of many worthy men, I feel myself obliged […]", §443.

[82] Vgl. Yates, ix.

[83] Vgl. Hoby, 168.

[84] Vgl. Yates, vi-vii.

Unter dem Titel *Observations on the Compiler's Views of the Sacred Scriptures* greift Yates die Behauptung Rammohans an, dass die von ihm einst ausgewählten Gebote Jesu eine ausreichende Anleitung zu Frieden und Glück seien. Niemand habe das Recht, einen Teil der Offenbarung mit diesem Anspruch auszuwählen, es sei denn, er habe einen himmlischen Auftrag dazu.[85] Dass ein einfacher Mensch aus eigener Autorität so ein Projekt unternommen habe, sei einmalig in der Weltgeschichte.[86] Wer solches unternehme, müsse erst beweisen, dass Teile der Schrift nicht inspiriert seien, was nicht möglich sei,[87] oder er müsse die Vollmacht vorlegen, aus der heraus er so handle.[88]

Der zweite Aufsatz *Vindication of the Divinity of our Lord Jesus Christ* ist ganz ähnlich wie Marshmans Argumentation: Jesu Göttlichkeit wird anhand von Attributen und Machtvollkommenheiten belegt.[89]

In *The Doctrines of the Atonement and Salvation by Grace defended* geht Yates auf den Kreuzestod Jesu ein. Rammohan hatte es als größte Ungerechtigkeit und Gottes nicht angemessen beschrieben, wenn Jesus unschuldig für andere gestorben sei. Yates hält ihm entgegen, dass Gott noch viel ungerechter sei, wenn er Jesu Tod sinnlos verursacht hätte.[90] Dass Rammohan keinen tieferen Sinn des Todes Jesu anzugeben vermochte, bietet Yates viel Raum für eine Gegenargumentation. In einer weiteren Reflexion stellt er dann die Rechtfertigung aus Gnade und die Rechtfertigung aus Werken einander gegenüber und behauptet, dass Rammohans Position eine unklare Mittelposition einnehme.[91] Mit Röm 10,3 sei aber jede Mittelposition abzulehnen.[92]

Der Aufsatz *Objections to the Personality of the Holy Spirit and the Doctrine of the Trinity, answered* verteidigt zuerst den Heiligen Geist mit einigen Schriftargumenten.[93] Wenn es z. B. in Apg 2,4 heißt, dass der Geist den Aposteln eingab,

[85] „We think no man qualified to reject, or to pronounce non-essential to the peace and happiness of men, any part of divine revelation, unless he can shew a commission from heaven for so doing", Yates, 96.

[86] „He has introduced into the world an anomaly, never known, at least to us, before; he has upon his own authority, without so much as pretending to any commission from heaven, or assigning any express direction in the bible itself, ventured to denounce as not necessary to salvation all the doctrines contained in the sacred scriptures", ebd.

[87] Vgl. ebd., 99-102.

[88] Vgl. ebd., 106.

[89] Ewigkeit, Unwandelbarkeit, Allmacht, Weisheit, Allgegenwart (vgl. ebd., 112), Jesus vergibt und straft (113-115), wird angebetet (115-117), erschafft und erhält die Welt (117-119), ist der Erbarmer (119f.) usw.

[90] Vgl. ebd., 132f.

[91] Vgl. ebd., 138f. und 141f.

[92] Vgl. ebd., 142.

[93] Vgl. ebd., 148-156.

in fremden Sprachen zu reden, dann müsse eine Person dahinter stecken, denn nur eine Person könne eine Sprache lehren, nicht aber eine Kraft.[94] In Bezug auf die Trinität sind seine Gedanken wieder wie Marshmans, allerdings präziser im Ausdruck:

> „God is one, yet to the Father, Son, and Spirit the same divine attributes are ascribed. We conclude therefore, that in some way, however it may surpass our comprehension, these three are one; and that the Godhead consists of the Father, the Son, and the Holy Spirit."[95]

In Bezug auf die metaphorischen Beschreibungen der Dreieinigkeit, über die sich Rammohan lustig gemacht hatte, schreibt Yates, dass Metaphern eigentlich besser gar nicht für das Göttliche benutzt werden sollten – wenn man sie benutze, dann müsse es klar sein, dass jede Metapher ihre Grenze habe. Es sei leicht, jedes Sprachbild zu übertreiben und damit ad absurdum zu führen.[96] Die Art, in der Rammohan die Metaphern der Prediger als angebliche Beweise für die Trinität genüsslich zerpflückt hatte, wird von Yates als unfair empfunden.

Die Aufsätze *Inquiry into various Statements made by the Compiler* und *Examinations of the Compiler's Biblical Criticisms* beinhalten, wie die Titel sagen, verschiedene Einzelbetrachtungen und Yates' eigene Auslegungen zu den von Rammohan angebrachten Exegesen. Auch Yates lehnt die Annahme einer „übertragenen Anwendung" von atl. Zitaten im NT ab, und stellt die „doppelte Erfüllung" der Prophezeiungen dagegen: Was sich im AT im kleinen Rahmen mitunter erfüllt hat, erfüllt sich im NT in Vollkommenheit.[97] In zwei genauen sprachlichen Untersuchungen – das ist Yates' Spezialgebiet – nimmt er Rammohans Auslegungen von Jes 7,14, Jes 9,6 und Sach 12,10 auseinander.[98] Bei den letzten beiden Stellen wirft er ihm eklatante Übersetzungsfehler vor, und die Benutzung der ungenügenden arabischen Septuaginta-Übersetzung kritisiert er genauso wie Marshman.

Der siebente Aufsatz ist übertitelt mit *The Tendency of the two Systems compared.* Hier versucht Yates, die grundsätzlichen Auswirkungen auf Frieden und Glück darzustellen, die durch Rammohans bzw. sein eigenes Glaubenssystem erzielt werden. Yates erkennt, dass die *Precepts* neben dem moralischen Anspruch an den Menschen auch die Gnade und Barmherzigkeit Gottes betonen. Er begreift das aber als billige Gnade:

---

[94] „Can any one be taught a language by power?", Yates, 155.
[95] Ebd., 156.
[96] Vgl. ebd., 161f.
[97] Vgl. ebd., 198.
[98] Vgl. ebd., 206-215.

> „What would [the sinner] think of a proclamation like the following to a set of daring rebels, who had conspired against the throne of their prince: – ‚It forms no part of the regulation of my government to punish you for your rebellion, unless you obstinately persevere in it. My laws are before you; keep them, and if you have been led astray by temptations of temporary gratifications, you know I am merciful, and when you are sorry I will forgive you?'"[99]

Gegen diesen gnädigen Gott stellt er den drohenden Richtergott, der den Sünder in die Enge treibt, bis dieser begreift, dass er die Vernichtung verdient habe – bevor er Gnade und Gerechtigkeit im Kreuz Jesu erkennt, und sich mit Scham und Dankbarkeit darunter begibt.[100] Auch Yates ist von der Erweckungsspiritualität beeinflusst, die im Gefühl, der drohenden Vernichtung gerade noch entkommen zu sein, einen Eckpfeiler der Liebe zu Christus sieht. Jemand, der nur an die Moral glaubt, sei nur ein Moralist. Wer an die Moral glaubt, aber unter diese Moral die Liebe zu Gott fasst und das Doppelgebot der Liebe, sei ein religiöser Mensch. Ein Christ sei jedoch einzig und allein jemand, der diese Gebote glaube, aber bekenne, dass er sie nicht erfüllt habe.[101]

Yates greift in seinen Aufsätzen vorzüglich die *Appeals* an. Die Einleitung der *Precepts* kommt nur selten vor. Das wirft erneut ein Licht auf die Frage, ob die *Precepts* als christliches Buch verstanden werden konnten: Yates und die Kalkuttaer Baptisten stehen nach wie vor zu dieser ersten christlichen Veröffentlichung Rammohans in ihrer Druckerpresse. Die deutliche Distanzierung betrifft die Begründung der Textauswahl, die Rammohan nachgeliefert hatte.

Inhaltlich unterscheidet sich Yates in den meisten Aussagen nicht von Marshman, gerade was Bibelverständnis und Auslegung betrifft. In zwei Feldern geht er jedoch vollkommen anders auf Rammohan ein, nämlich durch interreligiöse Reflexionen und durch persönliche Argumentationen.

Yates' Fähigkeit zur interreligiösen Reflexion

Während Marshman mit Rammohan keinen persönlichen Kontakt hatte, hat sich Yates viele Stunden mit ihm unterhalten und vor und nach dem Erscheinen der *Precepts* mit ihm diskutiert. Gleichzeitig ist Yates mit Grundzügen des Koran[102]

[99] Yates, 246.
[100] Vgl. ebd., 248.
[101] Vgl. ebd., 238.
[102] Yates zitiert den Koran als Lehre Mohammeds und begreift ihn als menschlichen Autor dieses Buches.

vertraut. Er ist fähig, konstruktiv auf Rammohans Abschweifungen in den Islam und den Hinduismus einzugehen.

Yates fährt in seinem Bemühen, Rammohan zu überzeugen, eine Doppelstrategie. Er kann auf der einen Seite von Rammohan geschätzte nichtchristliche Autoritäten positiv zitieren,[103] auf der anderen Seite aber auch die biblische Botschaft von ihnen abgrenzen:

Sowohl Mohammed als auch Vyāsa lehrten, dass Gott der Schöpfer der Welt sei.[104] Für Mohammed ist Gott das Höchste Wesen, er ist gnädig und barmherzig, mächtig und allgegenwärtig.[105] Auch Sokrates lehrte, dass Gott allgegenwärtig und allwissend sei.[106] Yates beweist dann jeweils im zweiten Schritt, dass diese Aussagen auf Christus zuträfen. Er kann also im Gegensatz zu Marshman in nichtchristlichen Systemen Übereinstimmungen mit dem biblischen Gottesbegriff finden und sie zur Argumentation mit Rammohan Roy nutzen.

In Rammohans früherer Auseinandersetzung mit Hinduismus und Islam findet Yates einen Hebel, Rammohans Anspruch auf Unvoreingenommenheit anzugreifen. Vom Hinduismus und seinem Polytheismus hat sich Rammohan zugunsten eines muslimischen Monotheismus losgesagt, und jetzt vertrete er eine koranisch gefärbte Bibelauslegung:

> „There are so many particulars in the Appeals, which appear to us to coincide with others of a similar nature contained in the Coran, that we are at a loss to ascertain to what extent he disagrees in sentiments with the pretending Prophet."[107]

Den einzigen Vorwurf, den Rammohan in seinen Schriften gegen den Islam bringe, sei Grausamkeit gegen Nichtmuslime[108] – aber einen Lehrunterschied stelle er nicht auf. Besonders in der Meinung, dass der Zugang zur Seligkeit von den Werken abhänge, sei Rammohan mit dem Koran konform.[109]

[103] „We shall now endeavour to shew the consistency of the doctrine we defend, with those principles of reasoning which are adopted by authors whom we believe he highly reverences and esteems. We select two, the celebrated Vyas and Mohummud", Yates, 117.

[104] Vgl. ebd., 117f.

[105] Vgl. ebd., 118-121.

[106] Vgl. ebd., 122.

[107] Ebd., 195f.

[108] Yates zitiert den *Second Appeal*, §121, vgl. Yates, 195.

[109] „We believe that the sentiments contained in the Appeals on this subject agree pretty much with those of Mohummud, who declares more than once in his Coran: […] ‚You inherit paradise on account of what you have done'", ebd., 139.

Die Ablehnung der Dreieinigkeit sei kein Zeichen von Unvoreingenommenheit, sondern eine typische Reaktion eines Menschen, der sich von einer Religion losgesagt hat. Die Dreieinigkeit wecke in Rammohan lediglich antipolytheistische Reflexe, so wie oft Konvertiten sich mit besonderem Eifer gegen das wendeten, von dem sie sich abgewandt hätten.[110]

> „After having been educated in the Hindoo religion, and having voluntarily renounced it, and embraced the tenets of Muselmans, if he brought to the examination of the Bible a mind free from prejudice against any of its distinguishing truths, we should esteem it a modern miracle.“[111]

Yates kann auch komparatistisch das System Rammohans mit Christentum und Islam vergleichen: Mohammed habe begriffen, dass „Sohn Gottes“ kein einfacher Titel für ein Geschöpf sein könne, deshalb habe er es abgelehnt, Christus als Sohn Gottes zu bezeichnen – Jesus sei bei Mohammed Knecht und Prophet Gottes.[112] Das „Dilemma“, dass in der Bibel Jesus als Sohn Gottes beschrieben wird, habe Mohammed also durch Ablehnung dieses Titels gelöst.[113] Ganz konsequent habe er dann den Tod Jesu geleugnet, die Inspiration der Bibel über Bord geworfen und sich selbst zum Überbringer einer neuen göttlichen Botschaft gemacht.[114] Damit habe Mohammed das stringentere System geschaffen im Vergleich zu Rammohan, der versuche, eine islamisch geprägte Auslegung der Bibel vorzulegen.

Damit stellt Yates Rammohan vor eine Alternative: Entweder er bleibt beim Islam und verwirft alles, was Mohammed verwarf, oder er wechselt ganz zum Christentum und nimmt die dortige Wahrheit an. Ein Mischsystem aus islamischem Denken und biblischer Begründung sei nur um dem Preis der Inkonsistenz zu haben.

Auf Rammohans Frage, was denn das trinitarische Christentum vom Polytheismus abgrenze, weiß Yates eine bessere Antwort als Marshman, der eher störrisch reagiert hatte. Christen verehren den dreieinigen Gott als Einen Gott und errichten

---

[110] „When men forsake any particular system of religion for another, or one set of opinions for another, they are generally so disgusted with the peculiarities of the sentiments which they have discarded, that they are more opposed to them than any others. Hence the Compiler appears to be more averse to the doctrine of the Trinity […], because in his estimation it bears some resemblance to the system he renounced“, Yates, 168.

[111] Ebd., 169.

[112] Vgl. ebd., 109. Er bezieht sich auf Sure 43,81: „Wenn der Allerbarmende ein Kind hätte, dann wäre ich der erste derer, die dienen.“

[113] „Mohummud denies Christ to be the Son of God; and so attempts to preserve his consistency“, ebd., 179.

[114] Vgl. ebd., 97f., 127.

ihre Kirchen ihm zur Ehre, während Hindus die verschiedenen Götter separat anbeten und ihre Götter auch jeweils eigene Tempel haben. Der Unterschied lasse sich also in der Religionspraxis einfach festmachen:

> „Till he finds one class of Christians worshipping exclusively the Father, another the Son, and another the Holy Spirit, and erecting places of Divine worship peculiar to each, the comparison is perfectly inadmissable."[115]

Mit dem Angriff auf die Christen als „Götzendiener" habe Rammohan die Grenze zur Beleidigung überschritten. Wenn er selbst so gekränkt sei, weil Marshman ihn als „Heiden" bezeichnet habe, sollte er Trinitarier nicht als Polytheisten darstellen, bloß weil sie anderer Meinung als er seien. Das sei destruktiv und der friedlichen Verständigung abträglich.[116]

Im Gegensatz zu Marshman ist Yates fähig, auf Rammohans religionsüberschreitendes Denken einzugehen. Er stellt eine Diagnose zu Rammohans Weltbild und seiner Theologie, die von der Meinung der Zeitgenossen und der späteren Rezeption abweicht: In der Tiefe sei Rammohan immer noch vom Islam und muslimischem Denken beeinflusst, und das präge seine Bibelauslegung. Islamische Einflüsse auf Rammohan sind in der Forschung oft stiefmütterlich behandelt worden.[117] Hier behauptet Yates, ein enger Freund von Rammohan über mehrere Jahre, dieser habe den Islam sogar „angenommen" *(„embraced the tenets of Muselmans")*. Bei aller Betrachtung von Unitarismus und Arianismus als gängig angenommene Quellen für Rammohans Bibelauslegung ist dieses Zeugnis nicht zu unterschätzen.

Zusammenfassung

Das Verhältnis von Rammohan Roy und William Yates ist bisher nur wenig betrachtet worden. Die Gründe sind vielerlei. Der große Konflikt mit Serampore, Marshman und dem *Friend of India* war spektakulärer und hat größeres Publikum angezogen. Es scheint so, dass Yates seine engen Beziehung zu Rammohan Roy später wenig thematisiert hat. Der Bericht seines Biographen Hoby dazu ist auffallend kurz. Yates' Buch hat ebenfalls keinen Widerhall in der öffentlichen Diskussion gefunden,[118] es ist heute kaum bekannt. Rammohan hat nicht darauf

[115] Yates, 159.
[116] Vgl. ebd., 170f.
[117] Zuletzt hat sich Sen dafür stark gemacht, siehe S. 68.
[118] Vgl. Adams Urteil von 1824: „No public notice has been taken of them, either by the advocates or opponents of reputed orthodoxy", Majumdar, 56.

reagiert. In Rammohan-Roy-Biographien fällt Yates' Name normalerweise nur im Zusammenhang mit seiner Distanzierung von dem Übersetzungsprojekt.

William Yates und die Kalkuttaer Baptisten waren über mehrere Jahre für Rammohan Roy der persönliche Kontakt zu baptistischem Christentum. Sie ermöglichten Rammohan den Druck von drei großen Christentumsschriften in ihrer Druckerpresse. Dass sie mit dem Inhalt dieser Schriften von Mal zu Mal weniger übereinstimmen konnten, verhinderte diese Zusammenarbeit nicht. Auch die Bibelübersetzung wurde gemeinsam begonnen in dem Bewusstsein, dass man weltanschaulich differierte. Rammohan blickte im *Second Appeal* wehmütig auf die Zeiten des alten Christentums, in denen verschiedene dogmatische Anschauungen noch nicht zu persönlichen Brüchen geführt hatten – für eine bestimmte Zeit war das auch damals in Kalkutta der Fall. Der Bruch erfolgte dann wegen Adams Konversion und dem darauffolgenden Druck von außen auf Yates, sich endlich deutlich zu erklären.

William Yates verbrachte noch viele Jahre in Kalkutta. Sein Hauptwerk besteht heute aus seinen Bibelübersetzungen, die als Revisionen der Carey-Texte bekannt wurden. Er übersetzte die Bibel und Teile von ihr ins Hindustani, Hindi, Bengali und Sanskrit.[119] 1839 wurde auch ihm der Doktortitel von der *Brown University* verliehen.[120] Am 5. Juli 1845 starb er, nachdem er todkrank eine Reise zurück nach Europa begonnen hatte, auf dem Schiff im Roten Meer.[121] Vor der Abreise hatte er – zum Bedauern seines Biographen – alle privaten Papiere und Briefe verbrannt.[122]

4.3.3. Exkurs: Der Islam als Hintergrund für Rammohan Roys Christentumsschriften

Dieser Exkurs wird kein abschließendes Ergebnis bringen, sondern eher einige Puzzlestücke zusammentragen, die vielleicht für eine spätere weitere Forschung Material sein könnten. Es sollen Reflexionen angestellt werden, ob der bengalische Islam eine belastbare Basis für Rammohans Christusbild, seine Bibelexegese und seine Theologie geliefert haben könnte.

a) Die konventionelle Biographieschreibung Rammohans hat festgehalten, dass Rammohan in Patna Arabisch gelernt hat, und dass er eine ganze religiöse und

[119] Vgl. Hoby, 361.
[120] Vgl. ebd., 305f.
[121] Vgl. ebd., 339.
[122] Vgl. ebd., 335.

naturwissenschaftliche Ausbildung (Koran, Sufismus, Euklid, Aristoteles) auf Arabisch und folglich durch muslimische Lehrer genossen habe. Die Poesie persisch-muslimischer Dichter (Rumi, Hafiz) waren für ihn ein wichtiger Schatz, und er liebte, sie zu zitieren.[123] Amiya P. Sen hat herausgearbeitet, dass Rammohan in seiner Zeit in Kalkutta intensive Kontakte zu Muslimen hatte und zum Entsetzen seiner hinduistischen Gegner sogar muslimischen Lebensstil annahm.[124] Mag man das eine oder andere im Detail bezweifeln, intensiver Kontakt zu Muslimen ist auf keinen Fall zu leugnen. William Yates bezeugt sogar, dass Rammohan die Grundsätze der Muslime zeitweise angenommen habe.[125]

b) Das Beharren Rammohans auf der Einheit Gottes ist ein Kernpunkt seiner Theologie, den er mit dem Islam teilt. Upendra N. Ball führt es direkt auf den frühen Kontakt mit dem Islam zurück,[126] Bruce Robertson hat Rammohans Monotheismus allein auf die Upaniṣaden zurückgeführt und islamischen Einfluss abgelehnt.[127] Woher auch immer Rammohans Monotheismus gründen mag, so ist doch klar zu erkennen, dass er vedāntischen und islamischen Monotheismus mit seinem rekonstruierten biblischen Gottesverständnis in eins setzt.

c) Im Gegensatz zu den Missionaren hat Rammohan keinerlei Problem, sich einen barmherzigen Gott vorzustellen, der vergibt, und der dennoch Menschen an ihrem Verhalten misst. Im Islam ist die Barmherzigkeit Gottes ein Zentralmotiv, das stets mit der Aufforderung zum Handeln nach den Geboten dieses Gottes einhergeht.

d) In den *Precepts* stellt Rammohan einen Jesus vor Augen, der durch seine Botschaft bestimmt ist. Er predigt Gott, den Vater, seinen Willen und sein Reich, das kommen wird. Er lehnt die Verehrung seiner Person ab. Er wird am Ende der Zeit kommen. Diese Aussagen können auch auf islamisch-koranischer Basis über Jesus getroffen werden. Der Titel „Prophet“ für Jesus, den Muslime verwenden, fließt Rammohan vollkommen geläufig aus der Feder. Er kann auch ohne Probleme von „Mose, David und den anderen Propheten“ schreiben.[128]

[123] Vgl. Ball, 11.

[124] Vgl. Sen, 33 und 46, siehe S. 68.

[125] Vgl. Yates, 168f. Es kann sein, dass auch Marshman auf den Islam in Rammohans Denken anspielt, wenn er in §330 Rammohan in den Mund legt: „Is not our repentance sufficient to make atonement with the ‚All-merciful?‘“.

[126] „Rammohan commenced his search after truth when he came across the teachings of the great Prophet of Arabia who preached ‚God is but one.‘ The simple logic of the worship of One True God went straight into his heart and he could not maintain the idolatrous practices“, Ball, 11.

[127] Vgl. Robertson, 180.

[128] Im *Second Appeal*: „The deity of Moses, of David, and of other Prophets“, 253 – die Bezeichnung Davids als Prophet ist zwar auch im Christentum möglich, aber doch auch deutlich muslimischer Sprachgebrauch, gerade in solch summarischer Auflistung.

e) Die Aussagen über Jesus, die Rammohan in den *Precepts* und in den *Appeals* getroffen hat, und die nicht islamischem Denken entsprechen, hat William Yates treffend erkannt: Jesus ist präexistentes Geschöpf, er trägt den Titel „Sohn Gottes“[129], er ist wirklich am Kreuz gestorben,[130] und er wird das Endgericht im Auftrag Gottes durchführen. Dazu kann folgendes gesagt werden:

f) Rammohan verwendet auffällig viel Energie darauf, zu belegen, dass auch mit Mohammed Präexistenz- und Herrlichkeits-Gedanken verbunden werden können. In §138 listet er sieben Sätze auf, die unter Muslimen allgemein als Zitate Mohammeds bekannt seien:

1. „Truly the great and glorious God raised me as *mercy* and *guidance* to *worlds*.“
2. „I *was the first* of all Prophets in creation, and the last in appearance.“
3. „I was a Prophet when Adam was in earth and water.“
4. „I am the Lord of those that were sent by God. This is no boast of me.“
5. „My shadow is on the head only of my followers.“
6. „He who has seen me has seen God.“
7. „He who has obeyed me, has obeyed God: and he who has sinned against me, has sinned against God.“

Diese Zitate gehen teilweise auf Koranverse, teilweise auf Hadithe zurück. Ihre Authentizität ist umstritten, und mehrere Aussagen können nur schwer mit der allgemein vertretenen sunnitischen islamischen Theologie in Einklang gebracht werden.[131] Mohammed wird als Prophet im Anbeginn der Schöpfung (2, 3) beschrieben, als oberster Prophet (4), als einer, durch den man Gott sehen könne (6). Rammohan wertet diese Zitate als Gegenargument gegen Marshman, der behauptet hatte, dass Mohammed niemals für sich beansprucht habe, bei seinen Anhängern bis ans Ende der Welt präsent zu sein.[132] Was auch immer er genau damit beabsichtigt: Der Schluss liegt nahe, dass *in dem Islam, den Rammohan Roy kennt*, ein Prophet Raum hat, der von Anbeginn der Welt existiert. Solche Verständnisse der Rolle des Propheten Mohammed sind aus dem Sufismus bekannt.[133]

[129] Vgl. Sure 43,81; 112.

[130] Vgl. Sure 4,157f.

[131] Mein Dank geht an Dr. Şuayip Seven für die Hilfe bei der Erklärung dieser Texte. Eine jeweilige Einzelbetrachtung ist in der Textedition zu finden.

[132] Marshman in §74, mit Bezug auf Mt 28,20.

[133] Rammohans erster zitierter Vers ist gleich mit Sure 107,21. Vgl. dazu die Auslegungsgeschichte bei Sarıkaya, 17-20, besonders die sufistische Interpretation: „Da Muhammad die göttliche Barmherzigkeit verkörpere, sei er der Grund für die Erschaffung der Welt. Die gesamte Schöpfung habe also

g) Die Missionare Marshman und Yates versuchen, Rammohan davon zu überzeugen, dass der Titel „Sohn“ ganz eindeutig eine Wesenseinheit mit dem Vater bedeute. Rammohan benutzt diesen biblischen Titel, aber er beharrt darauf, dass mit dem Sohnestitel eine Unterordnung gemeint sei. Wenn es ihm gelänge, den Sohnestitel von dem Vorwurf der Beigesellung (Sure 4,48) reinzuwaschen, dann hätte er ihn zu einem islamisch geprägten Weltbild bedingt kompatibel gemacht.[134]

h) Rammohan hat in den *Precepts* die Wundertaten Jesu, dogmatische Aussagen und Kreuzigung und Auferstehung weggelassen. Er hat im *Second Appeal* klar dargestellt, dass er die Muslime bei seiner Auswahl gedanklich berücksichtigt habe (§35). Im muslimischen Denken und im Koran ist Jesus auch für seine Wundertaten bekannt. Rammohan versichert, dass er die Tatsächlichkeit dieser Wunder keinesfalls bestreite. Sie seien aber als „Zeichen“ *(„signs“)* zu begreifen, zur Bestätigung der Vollmacht Jesu vor den Zweifelnden (§154). Jesu Wundertaten als „Zeichen“ zur Bestätigung der Macht eines Propheten entsprechen auch dem islamischen Verständnis.[135]

i) Rammohan betrachtet den Islam als eine Religion, die auf dem Alten Testament basiert (§136), und er bescheinigt Muslimen einen einfacheren Zugriff zur monotheistischen Botschaft der Bibel (§139). Er trifft die etwas unbestimmte Aussage, dass die Dreieinigkeitslehre der Ursprung des Islam sei (§32). Wer diese Aussagen kombiniert, könnte meinen, dass die Muslime, wenn sie ihren Widerwillen gegen die christliche Dogmatik überwinden würden und anfingen, die Bibel zu lesen, erkennen könnten, dass auch sie den wahren Monotheismus lehrt, und sie könnten in erneuten Kontakt zu ihrem Ursprung treten.

Mit diesen Indizien soll es genug sein. Weil Rammohan Roy viele Schriften zum Hinduismus, aber keine zum Islam hinterlassen hat, können keine eindeutigen Textparallelen gezogen werden. Ohnehin hat Rammohan in seinem Schaffen kaum jemals Konzepte und Systeme eins zu eins übertragen, sondern Fusionen geschaffen. Sein Blick auf das Christentum und die Bibel ist nicht „muslimisch“. Dafür gibt es viel zu viele Abweichungen. Die Diagnose von William Yates, dass Rammohan von muslimischem Denken in seiner Bibelauslegung beeinflusst ist, ist allerdings nicht so einfach von der Hand zu weisen.

ihre Existenz Muhammad zu verdanken. Daher sei Muhammad die Erscheinung der Gnade Gottes in der Welt,“ Sarıkaya, 20.

[134]Jehovas Zeugen berichteten mir gelegentlich von ihren Erfahrungen mit Muslimen: Wenn diese erführen, dass es Christen gebe, die Jesus nicht als Gott, sondern als untergeordnetes Geschöpf betrachteten, würden sie sich öffnen. Beim Titel „Sohn Gottes“ für Jesus hingegen kämen sofort und reflexartig Gegenargumente.

[135]Vgl. Schumann, 19f.

4.4. Der *Final Appeal* und das Eingehen auf den Unitarismus (1822/23)

1822

Apr Rammohan Roy setzt sich gegen den Vorwurf zur Wehr, er sei kein echter Hindu mehr.

Juli Erste Nachrichten über den *Second Appeal* in europäischen Zeitschriften.

Okt Kontroverse im *Morning Chronicle*, ob Rammohan Roy ein Christ sei.

Nov Marshmans Texte aus dem *Friend of India* gegen die *Precepts*, den *Appeal* und den *Second Appeal* erscheinen in London als Sammelband.

1823

Feb Der *Final Appeal to the Christian Public* erscheint.

Mrz Rammohan Roys *Precepts* und die zwei *Appeals* werden ebenfalls in London herausgegeben, durch die Unitarische Gesellschaft.

Mai Leserbrief-Kontroverse zwischen Dr. Robert Tytler und Ram Doss (alias Rammohan Roy) im *Bengal Hurkara*.

Nov Rammohan Roy gibt das *Brahmunical Magazine IV* heraus.

4.4.1. Die Debatte schwillt an in Indien, England und Amerika

Im Jahr 1821 hatten Rammohan Roy und Joshua Marshman ihre Positionen in zwei großen Schriften auf den Punkt gebracht. Joshua Marshman hatte die rechtgläubig-traditionelle Position seiner theologischen Schule vertreten. Rammohan hatte eine eigene Auslegung veröffentlicht. Unter den traditionellen Positionen des Christentums hatte er sich stark an das arianische Verständnis der Christologie angelehnt, aber war vom klassischen britischen Arianismus auch in Zentralpunkten abgewichen. Das, was er vertrat, nannte er „Unitarismus“, jedoch unterschied er sich auch vom britischen Unitarismus in Kernfragen. Es scheint so, dass seine Auslegung der Bibel mit seinem Verständnis des Hinduismus, wie er ihn in seinen vorherigen Schriften vertreten hatte, für ihn kompatibel war, und in gewisser Weise auch mit dem Islam, den er kannte. Der *Second Appeal* ist ein Ergebnis von Rammohans außerordentlicher Fähigkeit, Systeme zu synthetisieren.[1]

[1] Vgl. dazu die Darstellung von Dasgupta aus kognitionswissenschaftlicher Perspektive, siehe S. 97.

Zu welcher Religion bekennt sich Rammohan Roy?

Rammohans Umwelt versuchte bald, seine Stellungnahme in den bekannten religiösen Kosmos einzuordnen. Im Frühjahr 1822 wurde er von einem bis heute unbekannten Autor im *Samāchār Darpan*, der sich Dharmasamsthanparthi *(„Establisher of Religion“)* nannte, kritisch angefragt, ob er denn überhaupt noch ein Hindu sei, wenn er sich mit den Ausländern verbünde und die Kastenregeln, sowohl Speisegebote als auch äußere Lebensform, nicht mehr einhalte. Rammohan antwortete auf diese *Chāripraśna* („vier Fragen“) mit *Chāripraśner Uttar* („Antworten auf vier Fragen“) indem er die Kritik zurückgab und seinen Gegner inhaltlich der Heuchelei bezichtigte: Nach außen würden die Brahmanen sämtliche Kastenregeln einhalten, aber zuhause äßen sie Fisch und hätten geheime Liebschaften mit den muslimischen Frauen ihrer Dienerschaft.[2]

Zum Jahresbeginn 1822 hatte William Adam als neuer Pfarrer der Unitarier in Kalkutta seine Kontaktbriefe abgeschickt, und langsam verbreitete sich die Kunde von der theologischen Debatte und der Neugründung im Mutterland und in der englischsprachigen Welt. Die Amerikaner waren in ihrer Rezeption schnell: Das Bostoner *Christian Register* druckte den *Second Appeal* im Sommer 1822 schon als Serie nach.[3]

In England lebte man zu dieser Zeit noch von spärlichen Nachrichten aus Kalkutta. Beispielhaft soll nun eine eine Diskussion betrachtet werden, die zeigt, wie Rammohan und Adam schnell vereinnahmt wurden, noch bevor man überhaupt irgendwelche Fakten kannte.

Der vollständige Text des *Second Appeals* blieb Europa über ein Jahr unbekannt. Im Juli 1822 druckte das unitarische *Monthly Repository* mehrere Leserbriefe aus Kalkuttaer Zeitungen zum Thema ab, unter dem Titel: „Unitarian Controversy at Calcutta“.[4] Der kleine Auszug, den „A Firm Believer in Christ“ an das *Calcutta Journal* geschickt hatte, war zu dieser Zeit die einzige Quelle für Rammohans Ansichten.

Im September erschien im *Morning Chronicle* ein Bericht über die Gründung des Unitarischen Komitees in Kalkutta. Es wurde voll Freude berichtet, dass sich die Religionsfreiheit nun auch in den asiatischen Gebieten durchsetze, denn William Adam werde nicht aus Kalkutta ausgewiesen, sondern könne seine Arbeit als

[2] Collet gibt den Inhalt der Diskussion wieder, die auf bengalisch geführt wurde, vgl. Collet, 145-147, weitere Anmerkungen zu der angreifenden Schrift und ihrem Autor vgl. Sen, 183. Es sei am Rande angemerkt, dass diese Art der Antwort auch Ähnlichkeit mit einigen von Jesu Streitgesprächen mit Schriftgelehrten und Pharisäern hat.

[3] Vgl. Altman, 42.

[4] Vgl. *MR 1822*, 393-400. Zu diesen Briefen siehe auch S. 273.

unitarischer Missionar dort fortsetzen. Eine Eingabe an den Generalstaatsanwalt auf Entfernung des abgefallenen Baptisten habe nichts gefruchtet.[5]

Über den Oktober hin zog sich dann eine Leserbriefkontroverse zwischen dem baptistischen Pastor Joseph Ivimey (1773-1834) und dem Unitarier Robert Aspland.[6] Zunächst ging es darum, wer die Eingabe an den Staatsanwalt gemacht habe (der Baptist distanzierte sich scharf davon), dann aber schnell um die Frage, ob Rammohan Roy ein Christ zu nennen sei. Beide Parteien hatten eigentlich keinerlei gesicherte Informationen, konnten sich aber dennoch trefflich streiten.

Ivimey bezeichnet die Kalkuttaer Unitarier zunächst als „heidnische Unitarier" *(„Pagan Unitarians")*, weil sie von Rammohan Roy bekehrt worden seien.[7] Aspland will daraufhin beweisen, dass Rammohan zum Christentum übergetreten sei – er hat aber nichts in der Hand, außer den im Juli abgedruckten Leserbriefen, deren Inhalt mehr als dürftig ist. So behauptet er einfach, dass Rammohans Hinwendung zum Christentum in Kalkutta quasi Stadtgespräch sei,[8] und unterstellt Ivimey, über den tatsächlichen Stand der Dinge dort keine Ahnung zu haben *(„his ignorance of the real state of things in Calcutta").* Als Beleg zitiert er aus den Leserbriefen. Ivimey gibt vor, den Bekenntnisstand von William Adam genau zu kennen, indem er wiedergibt, was er für „sozinianisch" hält[9] – und stellt die spitze Frage:

> „Mr. Aspland, will, perhaps, inform the public, should he write again upon this subject, whether, in the event of this celebrated Indian Reformer paying a visit to England, and applying for admission as a member of the religious community at Hackney, of which he is the Christian Pastor, he would be received into full communion, merely on account of his agreeing with them in the doctrine of the Unity of God, notwithstanding he has not in his creed one sentiment *peculiar* to Christianity?"[10]

Aspland antwortet darauf freilich nicht, weil er eben über Rammohans Bekenntnis nichts weiß, was über den *Appeal* hinausgeht, nämlich dass Rammohan sich gegen die Bezeichnung „Heide" gewehrt hatte.

[5] „Happily, the recent law for the protection of Missionaries in our Asiatic dependencies is as good for Unitarians as for Athanasians and Calvinists", *MR 1822*, 584.

[6] Vgl. dazu auch Zastoupil, *Defining*, 229-232.

[7] Vgl. *MR 1822*, 683.

[8] „The truth is, that Ram Mohan Roy's conversion to Christianity, although not to the doctrinal Christianity of the Baptist Missionaries, is matter of notoriety in India, and has been the subject of newspaper discussions", ebd., 684.

[9] Vgl. ebd., 687.

[10] Ebd.

Die Diskussion zwischen Ivimey und Aspland wird gleichzeitig durchdrungen von Kontroversen darüber, was „unitarisch“ bedeute, ob „Sozinianer“ ein Schimpfwort sei, und wo die Grenzen des Christentums eigentlich lägen. Ist das Bekenntnis zur Einheit Gottes, und sei es der biblische Gott, schon genug? Die Bedeutsamkeit Rammohans für die innerchristliche Debatte lag weniger in seinen genauen Ansichten als viel mehr in seiner Person: War das Christentum in seiner mittlerweile entstandenen Vielfalt schon so offen geworden, dass ein Hindu, der sich zu Christus und zur Einheit Gottes bekannte, in einer christlich-unitarischen Gemeinde Abendmahl erhalten konnte? Und war solche Offenheit, wenn sie denn existierte, gut und wünschenswert? Ähnliche Diskussionen spielten sich in Amerika ab.[11]

Die Originaltexte machen ihren Weg nach England

Was den Zugriff auf den eigentlichen Stoff der Kalkuttaer Debatte betrifft, errangen die englischen Baptisten und die Freunde der *BMS* noch 1822 den ersten Vorteil. Sie veröffentlichten zum Jahresende im November oder Dezember Marshmans Artikel aus dem *Friend of India* gegen die *Precepts*, den *Appeal* und den *Second Appeal* in einem Sammelband: *Defence of the deity and atonement of Jesus Christ in reply to Ram-Mohan Roy of Calcutta*.[12] Nach einem Vorwort von drei Seiten, das knapp den Anlass der Debatte wiedergab – und auch Deocar Schmid als Erstrezensenten der *Precepts* bekanntgab – folgten alle vier von Marshman beigetragenen Artikel. Damit waren die Gegner Rammohan Roys mit genug Informationen aus Kalkutta versorgt.

Dadurch stieg das Interesse auch der Unitarier an den Texten Rammohans. Auch sie bemühten sich um eine Ausgabe seiner Schriften, und die Unitarische Gesellschaft unter ihrem Sekretär Thomas Rees veröffentlichte im März 1823 einen Sammelband mit den *Precepts* und dem *First Appeal and Second Appeal*. Rees merkt im Vorwort ausdrücklich an, dass nach der Publikation von Marshmans Texten nun auch die seines Gegners erscheinen sollten, um der Gerechtigkeit und richtigen Wahrnehmung willen.[13]

Das Vorwort von Thomas Rees gibt auch den aktuellen Stand der Information und

[11] Vgl. dazu Altman zur Diskussion in New England: Rammohan „was part of the debate among liberal and evangelical Protestants about what constituted true Christianity and true religion“, Altman, 43-45.

[12] Die Datierung ergibt sich aus Ivimeys Ankündigung am 4. Oktober: „That part of it written by Dr. Marshman is reprinting in London, and will very soon be published; to that work, I therefore take the liberty of referring Mr. Aspland“, *MR 1822*, 687.

[13] „Dr. Marshman’s friends having collected, and printed in England, his Papers in this controversy, it was thought by many to be demanded by truth and justice, that Rammohun Roy’s pamphlets should also be given to the British public“, Rammohan, *Precepts London 1823*, xvii.

der Meinung der britischen Unitarier über Rammohan Roy wieder. Es enthält eine Einführung in Rammohans Leben und bisherige Werke. Besonders geht Rees auf die Hinduismus-Schriften ein, das *Abridgment* und die Upaniṣaden-Übersetzungen. Aus den Vorworten zitiert er immer wieder Stücke, um in Rammohans Weltsicht Einblick zu geben. Dabei unterstreicht er den ethisch-moralischen Zug seines Denkens und zitiert entsprechende Stellen. Rammohan erscheint als gelehrter Hindu. Bezüge zum Islam kommen nicht vor, ja werden geradezu vermieden.[14]

Bei der Beschäftigung mit dem Christentum sei Rammohan zuerst von der Dreieinigkeit abgestoßen worden, die ihn an den hinduistischen Polytheismus erinnert habe, aber aufgrund dieser einzigen Schwierigkeit habe er nicht die ganze Religion verwerfen wollen.[15] Also habe er die „jüdischen und christlichen Schriften" in den Originalsprachen untersucht:

> „From this undertaking he arose with a firm persuasion, that the doctrine of the Trinity was not inculcated in them, and that the Christian religion was true and divine. Having now become upon deliberate and rational conviction a Christian, he hastened to communicate to his countrymen such a view of the religion of the New Testament as he thought best adapted".[16]

In dieser Darstellung ist Rammohan Roy ganz klar ein Christ, der die christliche Wahrheit seinen Landsleuten verkünden will. Er hat den christlichen Glauben aufgrund eigener Studien vor der Veröffentlichung der *Precepts* angenommen, und dieser christliche Glaube schließt die Dreieinigkeit aus. Rees hat damit den Streit um Rammohans Bekenntnis für sich entschieden.

Die Unitarier wissen aber gleichzeitig, dass Rammohan kein unitarischer Christ in ihrem Verständnis ist. Die arianische Stoßrichtung des *Second Appeal* ist ihnen nicht verborgen geblieben:

> „The Unitarian Society […] are aware that, holding as they do the strict and proper humanity of Christ as one of their fundamental tenets, they may possibly be charged with a dereliction of principle in thus circulating, under their authority, a work which maintains his pre-existence, and super-angelic rank and dignity. But they rest their defence upon the peculiar nature of the case, and upon their anxiety

[14] So hat er Arabisch gelernt und Aristoteles und Euklid in dieser Sprache studiert, aber es steht nichts von Koranstudien, vgl. Rammohan, *Precepts London 1823*, iii.

[15] Vgl. ebd., xiii-xiv.

[16] Ebd., xiv.

> to give every possible publicity to so learned and able a defence of the great doctrine of the proper unity of God from the pen of a Hindoo convert to the Christian faith."[17]

Damit will sich Rees sowohl gegen Kritik aus den eigenen Reihen als auch gegen Spott aus dem gegnerischen Lager absichern. Eine arianische Christologie – wie sie Priestley jahrelang bekämpft hatte – soll ausnahmsweise einen Platz in einer unitarischen Publikation finden. Eine so wertvolle, schlagkräftige und einzigartige Polemik von einem früheren (!) Hindu, der die Trinität als Polytheismus brandmarkt, wollte man sich nicht entgehen lassen, auch wenn sie ein für britische Verhältnisse ein etwas aus der Zeit gefallenes Christusbild propagierte.

Rammohan Roy bekam einige Belegexemplare dieser Buchausgabe von Thomas Rees geschickt. Am 16. Juni 1823 gingen sie ab, und am 4. Juni 1824 bedankte sich Rammohan herzlich für die Zusendung. Der Postweg war bekanntlich lang, aber Rammohan schien sich auch mit der Antwort nicht zu übereilen. Rammohan ging in seinem Dankesschreiben mit keinem Wort auf die ihm zugeschriebene Konversion zum Christentum ein. Er drückte seine große Freude aus, dass „so viele Freunde der Wahrheit, sowohl in England als auch in Amerika, daran arbeiten, die ursprüngliche reine, einfache und praktische Religion Christi von heidnischen Lehren freizumachen“[18]. Eine kleine sprachliche Wendung, in der er seine Hoffnung ausdrückte, dass diese Herren *(„those gentlemen“)* Erfolg haben sollten,[19] zeigte an, dass er sich außerhalb dieser christlichen Gruppe verortete, auch wenn er deutlich mit einer Partei sympathisierte.

Die Art und Weise, wie die Originaltexte der Debatte ihren Weg nach Europa machten, war entscheidend für die zukünftige Rezeption. Zuerst lasen die Europäer Zeitungsnachrichten in Fachjournalen über eine „unitarische Kontroverse“, dann kamen Marshmans Texte heraus, der sein Urteil gefällt hatte, und der von Anfang an behauptete, dass hier jemand die Göttlichkeit Christi bestreite und Jesus als puren Morallehrer darstelle. Die Rammohan-Ausgabe der Unitarier bündelte *Precepts*, *Appeal* und *Second Appeal* in einem Band. Aus dem *Appeal* wird fortan der *First Appeal*. Eine Wahrnehmung der *Precepts* als Sammlung einer christlichen Ethik aus dem Munde Jesu, die für Christen und Nichtchristen jeglicher Konfession interessant sein konnte, war damit von vorneherein verbaut und ausgeschlossen.

[17] Rammohan, *Precepts London 1823*, xviii.

[18] „So many friends of truth, both in England and America, are engaged in attempting to free the originally pure, simple and practical religion of Christ from the heathenish doctrines“, Biswas, 317.

[19] „I sincerely pray the success of those gentlemen may be as great as (if not greater than) that of Luther and others“, ebd.

4.4.2. Der *Final Appeal* als Fortführung und die Aufnahme des Unitarismus

Der *Final Appeal* erschien im ersten Quartal 1823. In der Londoner Ausgabe umfassen *Precepts*, *Appeal* und *Second Appeal* 327 Seiten. Der *Final Appeal* übersteigt diese Gesamtzahl mit 335 Seiten und ist damit bei weitem Rammohan Roys größte Schrift zur christlichen Theologie. Er ist in sechs Kapitel aufgeteilt:

I. Einleitende Bemerkungen. Hier sind einige persönliche Stellungnahmen zur Auseinandersetzung zu finden und alles, was die ursprüngliche Diskussion über die *Precepts* und die Botschaft Jesu betrifft.

II. Versöhnungslehre. Hier nimmt Rammohan eine weitere Erläuterung und Revision seines Kreuzesverständnisses vor.

III. Die Dreieinigkeit. Abarbeitung aller von Marshman angeführten Schriftstellen und Argumente zum nunmehrigen Hauptthema.

IV. Die „wesensmäßige Unterordnung des Sohnes unter den Vater“, gegen Marshmans Argumente gegen Kapitel II des *Second Appeals*.

V. Die „sieben Positionen“: Antwort auf Marshmans Abwehr gegen Rammohans Angriff auf seine „sieben Positionen“.

VI. Über Marshmans Behandlung des Heiligen Geistes, der Trinität, John Locke, Isaac Newton, Schlussbemerkungen.

Die Ausarbeitung des *Final Appeals* nahm für Rammohan Roy praktisch das ganze Jahr 1822 in Anspruch. In seinen einleitenden Bemerkungen schreibt er, dass Marshmans letzter Text vor einem Monat erschienen sei,[20] und damit kommt Januar oder Februar 1822 für den Anfang von Rammohans Arbeit in Frage. Im Herbst und zum Jahresende schrieb er in Briefen an unitarische Freunde über den baldigen Abschluss.[21] Sein Vorwort unterzeichnete er mit 30. Januar 1823 (§453), dann wird die Veröffentlichung wohl im Februar erfolgt sein.[22]

Der *Final Appeal* macht den Eindruck einer viel geordneteren und sachlicheren Schrift als der *Second Appeal*. Es werden keine Anhänge nachgeschoben, und satirische Blüten wie den Beweis einer Zweieinigkeit oder Viereinigkeit der Gottheit (§167) gibt es nicht. Auch die Polemik fährt Rammohan ein Stück herunter. Er

[20] „Nearly a month having elapsed after the publication“, §454.
[21] Vgl. Biswas, 68 und 75.
[22] Das bestätigt auch die Angabe des *Monthly Repository*, vgl. *MR 1823*, 479.

scheint stärker im Bewusstsein zu schreiben, dass eine große Öffentlichkeit auf ihn blickt. Wenn er große Stücke aus dem *Second Appeal* zitiert und dabei teilweise redigiert, berücksichtigt er anscheinend LeserInnen, die diese frühere Schrift nicht haben. Im letzten Schlusswort dankt er Gott dafür, dass dieser Indien unter englische Herrschaft gebracht habe. Aufgrund dieser Herrschaft habe man die Freiheit zu solch offenen Religionsdiskursen (§791).

Der Schriftverkehr, der sich im Laufe des Jahres 1822 entwickelt hatte, hat Rammohan auch darin bestärkt, dass er mit seiner kritischen Sicht auf die in Indien verkündete christliche Dogmatik nicht allein war. Er hatte Unterstützer und Freunde in England und Amerika gewonnen, und das war ihm beim Schreiben des *Final Appeals* offensichtlich bewusst. Er würde gelesen werden, und seine Schrift würde Widerhall finden. Es ist zu bezweifeln, dass er aus der Ferne wirklich die Mehrheitsverhältnisse einschätzen konnte. So konnte er sich in der Möglichkeit wähnen, zu einer „neuen Reformation", wie sie die Unitarier anstrebten, etwas beitragen zu können. In seiner Einleitung vergleicht er ausdrücklich die Situation der aufbrechenden Reformatoren mit seiner eigenen: Diese hatten der Tradition widersprochen und die Marien- und Bilderverehrung und den Primat des Papstes angegriffen. So könne er auch heute der Tradition widersprechen und die nächsten menschengemachten Dogmen als unbiblisch entlarven (§462).

William Yates' Buch zur Debatte erwähnt Rammohan Roy mit keinem Wort. Das kann man durchaus als Rücksichtnahme auf seinen Freund verstehen.

Aus dem Titel *Final Appeal to the Christian Public* könnte man schließen, dass er von der Auseinandersetzung nunmehr genug hat, und dass er hier seine letzte Stellungnahme vorlegen will. Das ist jedoch weit gefehlt: Im Vorwort schreibt er, dass die bisherige Diskussionsmethode, nämlich die Publikation immer größerer Schriften in wachsendem Zeitabstand, nicht zielführend sei. Viele LeserInnen hätten nicht die Zeit, so große Texte zu lesen, sie seien von der Polemik abgestoßen, und für eine große Öffentlichkeit sei die Diskussion zu speziell und fachlich (§§446-449). Er kündigt an, dass er vom April 1823 an eine monatliche Zeitschrift herausbringen werde, und dass jede Nummer dieser Zeitschrift sich mit einem biblischen Buch beschäftigen solle. Dafür erwarte er einen Beitrag von einem trinitarisch gesonnenen Missionar zum Buch Genesis zur nächsten Monatsmitte. Er werde dann die Antwort schreiben und es gemeinsam auf seine Kosten drucken und verteilen lassen (§§450-452).

Wenn wirklich jedes biblische Buch in einer Nummer bearbeitet werden sollte, dann plant Rammohan hier eine buchstäbliche Vollzeitbeschäftigung von fünfeinhalb Jahren voraus. Von dieser Zeitschrift ist nichts erschienen, denn die von ihm

Angesprochenen haben die Herausforderung nicht angenommen.[23]

Alte und neue Quellen für den *Final Appeal*

Lassen sich neue Quellen im *Final Appeal* ausmachen, die von Rammohan benutzt worden sind, oder gibt es eine abgewandelte Nutzung bereits bekannter Quellen?

Nachdem Marshman in seiner Rezension schon das hebräische Wörterbuch von John Parkhurst genutzt hat (§345), fängt Rammohan nun auch an, sowohl Parkhursts *Hebrew and English Lexicon* als auch sein *Greek and English Lexicon to the New Testament* zu zitieren (§658, §662 u. a).

In §567 benutzt er die Koran-Übersetzung des britischen Orientalisten George Sale (1697-1736), die er vorher nicht in Gebrauch hatte,[24] und er zitiert ein jüdisches Gebetsbuch, wahrscheinlich die englische Übersetzung des Siddur von Solomon Hirschell (1761-1842).[25]

Kommentierte Bibelübersetzungen treten im *Final Appeal* neu auf: In §658 zitiert er James Macknights (1721-1800) *A New Literal Translation From the Original Greek, of All the Apostolical Epistles*, und in §590 den schottischen Aufklärungstheologen George Campbell (1719-1796) mit seinen *The Four Gospels*.[26]

Ein bisschen unklar ist sein Zitat aus dem griechisch-lateinischen Wörterbuch des deutschen Theologen Johann Friedrich Schleusner (1759-1831) in §660. Er gibt Schleusners lateinische Übersetzung von Phil 2,6[27] an, übersetzt den Text sogleich wie Belsham,[28] und verweist dann auf die *Improved Version*. Schleusner wurde auf jeden Fall von unitarischen Kreisen genutzt – auf welchem exaktem Weg er zu Rammohan gekommen ist, ist nicht klar.[29]

Als wichtige Stütze beim Verständnis neutestamentlicher Briefe erweist sich John Locke, dessen Werksausgabe er schon im *Second Appeal* zitiert hatte. Locke

[23] Der Mediziner Dr. Robert Tytler wurde wiederum von Rammohan als satisfaktionsfähiger Kontrahent abgelehnt, siehe S. 390.

[24] Seine Koranübersetzung im *Second Appeal*, §166, weicht von Sales Übersetzung stark ab – sie ist vielleicht eine eigene Übersetzung – während er im *Final Appeal* Sale mit Seitennummer zitiert.

[25] Rammohan merkt an: „Compiled by the Rev. Solomon Hirschell, translated by Messrs. Justins, Barnet, and Joseph, and printed in London by E. Justins, 1803“, §567, Anm. Es könnte sich um *Joseph, Barnet and Justins (Hrsg.), The form of daily prayers. According to the custom of the German and Polish Jews, as read in their synagogues, and used in their families, London 1808*, handeln. Das Buch ist mir zum Vergleich nicht zugänglich.

[26] Dass er Campbell vorher nicht hatte, kann man sehen, dass er in §733 ein wichtiges Argument zu Joh 3,13 aus Campbells Übersetzung zieht, das er im *Second Appeal* noch nicht kannte.

[27] Vgl. Schleusner, 256.

[28] Vgl. Belsham, 88.

[29] Wieweit Rammohans Lateinkenntnisse gingen, ist nicht bekannt. Yates bezeugt an einer Stelle, dass er „etwas Latein“ verstanden habe, siehe oben S. 112.

hatte die Briefe an die Galater, Römer und Epheser sowie beide Korintherbriefe paraphrasiert und kommentiert. Rammohan benutzt diese Werke als entscheidende Autorität. In §§529-531 zieht er z. B. das ganze Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre aus Locke und zitiert dafür zwei ganze Seiten lang dessen Anmerkungen zu Röm 3,24f.[30]

Gegen Ende des *Final Appeals* verteidigt er Locke und Newton gegen Marshmans Vereinnahmungsversuch (§§438-439): Für ihn sind beide ganz klar auf der Seite derer, die Gott trennen von dem ihm untergeordneten Christus (§§785-787). Damit nimmt Rammohan eine deutliche Position in der Diskussion um die Interpretation Lockes und Newtons.

Die Auseinandersetzung mit der *Improved Version* und der unitarischen Theologie darin

Die *Improved Version* des Neuen Testaments, die „Unitarier-Bibel“, zitiert Rammohan ebenfalls ausgiebig im *Final Appeal.* Er benutzt dabei die fünfte Auflage von 1819, also praktisch ein brandneues Buch.[31] Sie führt, das soll im Folgenden aufgezeigt werden, zu einer deutlichen Verschiebung in Rammohans Theologie.

Ab wann hat Rammohan die *Improved Version* besessen? Zastoupil nimmt an, dass Rammohan dieses Buch im Laufe des Jahres 1822 im Brief- und Schriftwechsel mit den britischen Unitariern bekommen hat.[32] In einem Brief an Thomas Belsham vom Jahresende 1823 bedankt sich Rammohan für das „sehr wertvolle Werk“ *(„that most valuable production“).*[33] Nun schreibt er zwar nicht, dass Belsham ihm das Buch geschickt habe, und man kann sich bei einem Autor und Herausgeber für ein Buch bedanken, das man auf anderem Wege erhalten hat, aber es lässt sich aufzeigen, dass die *Improved Version* mit ihrer Bibelinterpretation Stück für Stück Einfluss gewann, während Rammohan den *Final Appeal* abfasste.

Als erstes soll das Thema der **christologischen Schöpfungsaussagen** untersucht werden. Kol 1,15 hatte Rammohan im *Second Appeal* gerne zitiert (§116), aber sich vor dem Folgevers 16 („in ihm wurde alles geschaffen“) gehütet. Marshman muss diese Vermeidung aufgefallen sein. In §394 legte er das ganze Stück aus und verwies ausdrücklich auf die Schöpfertätigkeit Jesu. Joh 1,3 war ebenfalls ein

[30] Siehe die Detailanalyse S. 531.

[31] Die fünfte Auflage ist eine erweiterte und korrigierte Auflage. In §736 zitiert er die in dieser Auflage umfassendere Fußnote, vgl. NTIV, *Ed. 5*, 193-194.

[32] Vgl. Zastoupil, *Victorian Britain*, 45. Seine Anmerkung 35 dazu verweist auf Rammohans Briefwechsel, in dem immer wieder von übersandten Paketen und Bücherspenden für die unitarische Bibliothek in Kalkutta die Rede ist. Darunter auch der Brief an Belsham vom Dezember (?) 1823.

[33] „It is unquestionable the best of all versions that have hitherto appeared in English“, zit. nach Biswas, 174.

Ankerpunkt für Marshmans Beweisführung, dass Jesus Weltenschöpfer und damit Gott sein müsse (§368). Rammohan musste sich dieses Themas annehmen.

In §554 widmet sich Rammohan Joh 1,3. Das Verständnis dieses Verses hatte bereits vorher zum endgültigen Zerbrechen der Übersetzergruppe mit Yates und Adam geführt.[34] Im Haupttext des *Final Appeals* steht eine Argumentation, die klar darauf hinausläuft, dass Christus als untergeordneter Schöpfungsmittler ein Instrument des Vaters bei der Schöpfung gewesen ist:

> „But we should be in this case naturally inclined to ascertain whether Jesus was an efficient or an instrumental cause of those things; since the preposition ‚by,' found in the verse, signifies either a principal agent of an action, or an instrument therein. We find *Heb.* i. 2, (as it stands in the English version,) deciding the question beyond a doubt: ‚(God) hath in these last days spoken unto us by his *Son*, whom he hath appointed heir of all things, *by whom* also *he made the worlds*.' *Eph.* iii. 9: ‚Who (God) created all things by Jesus Christ.' Here all the worlds are represented as made by Jesus as an instrument in the hands of God" (§554).

Rammohan klärt also die Bedeutung von Joh 1,3 durch die beiden klareren Mittleraussagen in Hebr 1,2 und Eph 3,9[35]. Damit kommt er auf die klassisch arianische Position der Schöpfungsmittlerschaft des Logos.

Im *Final Appeal* ist aber zusätzlich die ganze Fußnote zu Joh 1,3 aus der *Improved Version* als Fußnote eingefügt. Hier wird argumentiert, dass ἐγένετο sich nicht auf die Schöpfung der Welt beziehen könne. Mit Bezug auf Joh 15,5 beziehen die Unitarier den Johannesprolog auf die christliche Verkündigung und die Kirche:

> „All things in the Christian dispensation were done by Christ; i. e. by his authority, and according to his direction; and in the ministry committed to his apostles, nothing has been done without his warrant. See John xv. 4, 5: ‚Without me ye can do nothing'" (§554).[36]

Die Unitarier legten generell alle Aussagen im Neuen Testament, in denen Christus mit der Schöpfung in Verbindung gebracht wird, auf den Beginn der Kirche aus – der Neuschöpfung in Christus – weil sie jegliche Existenz Jesu vor

[34] Siehe S. 233.

[35] In Eph 3,9 enthält der *textus receptus* noch die Worte διὰ Ιησοῦ Χριστοῦ, die in modernen Editionen fehlen, vgl. Nestle/Aland, z. St.

[36] Vgl. NTIV, *Ed. 5*, 185.

seiner Geburt ablehnten. Zumindest im Falle des Kolosserhymnus konnten sie dabei auf altkirchliche Auslegungstraditionen verweisen.[37]

In §667 behandelt Rammohan Kol 1,16 und er verweist auf seine Abhandlung zu Joh 1,3 aus §554 zurück. Dort habe er bereits geschrieben, dass Paulus in diesen Passagen lediglich die Schöpfung aller Dinge der christlichen Verkündigung meine. Damit bezieht er sich ohne Zweifel auf die Fußnote, die er gesetzt hat. Im Allgemeinen benutzen Rammohan und Marshman Fußnoten, so wie es bis heute üblich ist. Sie bieten zusätzliche Anmerkungen und weiterführende Hinweise, aber sie enthalten niemals die Hauptthese. In diesem Fall steht plötzlich die Hauptthese, die vom Autor vertreten wird, in der Fußnote, und eine nur hypothetisch durchgespielte Annahme im Haupttext.

Später, in den §§699-710 widmet er sich wieder dem Johannesprolog, und er zitiert zu v. 3 erneut dieselbe Fußnote wie in §554, aber diesmal ist sie Teil des Haupttextes.

Deshalb kann es nur folgende Erklärung geben: Rammohan hat zu Joh 1,3 zuerst den Haupttext geschrieben und die Formulierung, dass durch den Logos „alles geworden“ ist, mit der (arianischen) Theorie von der Schöpfungsmittlerschaft erklärt. Dann kam ihm später, irgendwann bevor er Kol 1,16 behandelte, die *Improved Version* in die Hände. Hier wurde Jesus auch von allen Schöpfungsaufgaben befreit, und diese Annahme erschien ihm schlüssiger. Also fügte er die Fußnote aus der *Improved Version* kurzerhand in seinen Text ein und verwies später wieder darauf. Gegen Ende von Kapitel IV hatte er sich schon so stark mit der unitarischen Lösung identifiziert, dass er sie zuerst referierte (§701) und dann alle zugehörigen Fußnoten erneut im Haupttext zitierte (§§702-709).

Hier lässt sich gut aufzeigen, dass Rammohan, durch neue Literatur aus England versorgt, eine arianische Position aufgibt. An deren Stelle rückt nun eine unitarische Interpretation.

Unitarische Interpretationen treten im *Final Appeal* vor allen in Lücken, die der *Second Appeal* noch gelassen hatte:

Marshman hatte für Jesus anhand von Kol 1,17 und Hebr 1,3 postuliert, dass er die Schöpfung erhalte (§361). Rammohan hält dagegen, dass hier mit „allen Dingen“ (τὰ πάντα) die ganze christliche Verkündigung und Kirche gemeint sei, die Jesus mit seinem Wort am Leben erhalte (§558).

Marshman hatte gegen Rammohans unklare Position, wie sich irdischer und himmlischer Jesus zueinander verhielten, die Zweinaturenlehre angeführt. Ram-

[37] Interessanterweise waren es gerade die Athanasianer, v. a. Theodor, die Kol 1,15-17 auf die Neuschöpfung auslegten. Der Erstgeborene der Schöpfung wurde dadurch vom präexistenten Christus zum inkarnierten Jesus. Vgl. Schweizer, 186f.

mohan bringt im *Final Appeal* unter Zuhilfenahme unitarischer Christologie eine Lösung für dieses Problem: Das präexistente Engelswesen wurde von Gott in einen echten Menschen verwandelt.[38]

Marshman hatte Rammohan daran erinnert, dass viele Aussagen über Christus im Neuen Testament nicht nur seine Existenz vor seiner Geburt, sondern auch seine Existenz vor der Schöpfung beinhalten. Diesen Angriff auf die Geschöpfchristologie des *Second Appeals* entgegnet Rammohan ebenfalls mit Anleihen an die unitarische Theologie.[39]

Marshman und v. a. Yates hatten Rammohans Unschärfe bei der Interpretation des Kreuzestodes angegriffen. Rammohan nähert sich mit der Meinung, dass Jesus als Märtyrer für die frohe Botschaft gestorben sei, ebenfalls unitarischer Theologie an.[40]

Der Stil der Auseinandersetzung mit Marshman

Im ersten Kapitel blickt Rammohan aus seiner Sicht auf die bisherige Diskussion zurück (§§455-457). Mit Zitaten aus seinen bisherigen Schriften möchte er belegen, dass er gegen seinen Willen durch Marshman in eine Debatte gezogen worden sei, die er nicht beabsichtigt habe. Gleichzeitig schreibt er, dass die Missionare in Serampore von vorneherein seine Position zur christlichen Dogmatik hätten wissen können, denn er habe nie damit hinter dem Berg gehalten. Dabei erwähnt er einen Besuch in Serampore, möglicherweise den von 1816 (§457).

Trotzdem Yates Rammohan ins Gewissen geredet hatte,[41] bleibt Rammohan bei seiner Position, dass die Lehren von Dreieinigkeit und Zwei Naturen nur von Menschen geglaubt werden könnten, denen es von ihrer Kindheit an eingeflößt worden sei. Dieser Vorwurf kehrt immer wieder im ganzen *Final Appeal* und wird für Rammohan zur eigenen Erklärung für die „Unbelehrbarkeit“ seines Opponenten. Im ersten Kapitel verbindet er ihn mit einem Aufruf zur Erziehung von Kindern zur eigenen Mündigkeit und zur eigenständigen Urteilsbildung (§460), in der Hoffnung, dass damit nach einigen Generationen sowohl Hinduismus als auch Christentum von Polytheismus und Aberglaube befreit seien (§459).

An mehreren Stellen im *Final Appeal* kritisiert Rammohan Marshmans Diskussionsstil. Dazu als Beispiel eine Stelle im zweiten Kapitel. Rammohan hatte krasse Ungerechtigkeit in der Sühnopferlehre ausgemacht, weil nach ihr ein unschuldiger Mensch für die Sünden anderer büßen müsse. Marshman hatte darauf geantwortet:

[38] Siehe unten S. 372.
[39] Siehe unten S. 369.
[40] Siehe unten S. 360.
[41] Vgl. Yates, 168-171.

> „Should not a creature, a worm of the dust, who cannot fully comprehend the mysteries of his own being, pause before he arraign his Maker of gross injustice, and charge him with having founded all religion […] on an act of palpable iniquity?“ (§317).

Für Marshman ist die Sühnopferlehre göttliches Gesetz, und wer sie anzweifelt, der zweifelt Gott an. Das heißt, er ist sich seiner Sache so sicher, dass er keine Unterscheidung zwischen menschlicher Theoriebildung und Gott selbst mehr annimmt. Das erkennt Rammohan, wenn er darauf antwortet:

> „If he mean to object to the rashness of applying the limited capacity of the human understanding to judge the unsearchable things of the wisdom of God, and therefore denies my right, as a worm of the dust, to deduce any thing from human ideas inimical to his view of the divine will, I can only say, that I have for my example that of a fellow-worm in his own argument, to shew the necessity that the Almighty laboured under to have his justice satisfied“ (§507).

Für Marshman steht ein Mensch mit seinen menschlichen Ideen gegen Gott. Für Rammohan streiten Menschen mit ihren menschlichen Ideen über Gott gegeneinander, und sind deshalb auf gleicher Stufe in ihrem Vermögen und Unvermögen. Keine Seite kann einen göttlichen Blickwinkel für sich beanspruchen, denn das wäre eine bloße Behauptung:

> „From these passages does it not appear as if the Editor were of opinion that it is quite right and proper to apply human reason as standard, by which to judge what must be the will of God, when he thinks it supports his views of the ways of Providence; but that, on the contrary, it is blasphemous and rebellious against the Divine Majesty, to deduce from human reason conclusions from the Scriptures contrary to his interpretations of them?“ (§508).

Beim Thema der „Ewigkeit“ Gottes und Jesu sind die Kontrahenten in einen Zirkelschluss geraten, der von Rammohan richtig erkannt wird. Rammohan hatte zuerst, im *Second Appeal*, die These vertreten, dass Ewigkeitsaussagen in der Schrift normalerweise, wenn sie über Geschöpfe getroffen würden, metaphorisch gemeint seien.[42] Konkret ging es dabei um Hebr 1,8 („Dein Thron, o Gott, steht von Ewigkeit

[42] „We cannot allow much weight to the phrase ‚for ever,‘ as establishing literally the eternal nature of the power of the Son, this phrase being often found metaphorically applied in the Scriptures to other created beings“, §121.

zu Ewigkeit"). Hier sei nur eine lange Dauer gemeint. Marshman stimmt dieser These zunächst zu, wenn es um Geschöpfe geht (irdische Könige, Leben eines Volkes), aber in Hebr 1,8 gehe es schließlich um Gott den Sohn, deshalb müsse wahre Ewigkeit gemeint sein.[43]

Rammohan stellt daraufhin fest, dass das Argument „Ewigkeit" fallen gelassen werden müsse. Wenn es in der Bibel irgendwo heißt, dass Christus „ewig" ist, dann hänge es allein vom Vorverständnis ab, wie man dieses Wort verstehen müsse:

> „As [the Editor] admits that ‚for ever,' when referred to a creature, implies a limited time only; he, therefore, must spare this phrase, and try to quote some other term peculiar to God, in his endeavour to establish the deity of Jesus" (§696).

Marshman hatte sich manchmal eher künstlich über „Manipulationen" der Textgrundlage durch Rammohan aufgeregt.[44] Er selbst hat jedoch wiederum dem Hindu eine Vorlage für einen Gegenangriff gegeben: In Hebr 1,8 hatte Marshman den Gottesnamen in sein Schriftzitat eingefügt: „Dein Thron, o Jehovah, steht von Ewigkeit zu Ewigkeit" (§343).[45] Rammohan attackiert ihn daraufhin:

> „My reader may observe, that to apply to Jesus the term ‚Jehovah,' the peculiar name of God, the Editor perverts the verse in question by placing the word ‚Jehovah' instead of ‚God,' a term which is in the Scriptures commonly used, not only for the Creator, but for other superior existences. He, at the same time, neglects entirely the original *Psalm*, in Hebrew אלהים, ‚Thy throne, O God,' and also the original Epistle to Hebrews, in Greek Θεος, ‚The throne of thee, O God.' I now beg to ask the Editor to let me know his authority for this unaccountable change."

Damit sind mehrere Beispiele gesammelt, in denen Rammohan sich als überlegener Gesprächspartner positionieren kann. Er ist fähiger als Marshman, das ganze Diskussionsgeschehen zu reflektieren, was ihm einen Vorteil verschafft. Er paart diesen Vorteil mit der Behauptung, dass Marshman in frühkindlich eingeprägten

[43] „But we are astonished at the reasoning which, because the phrase „for ever" *must* mean a limited time when applied to the throne of an earthly king, or the days of people, can attach little weight thereto, when spoken by the everlasting God, of Him who ‚remaineth the same'", §403.

[44] So in §395, wenn er Rammohan angreift, er habe die „Grundlegung der Welt" in einen simplen „Anfang" verfälscht, obwohl Rammohan den fraglichen Vers noch im selben Abschnitt §117 korrekt zitiert hatte.

[45] Siehe S. 323.

Vorurteilen gefangen sei. Weil er dann Marshman auch noch echte Missgriffe nachweisen kann, gelingt es ihm, auf die Leserschaft Eindruck zu machen, auch ohne den polemischen Sarkasmus des *Second Appeals* fortzusetzen.

Die Verteidigung der ursprünglichen *Precepts* und das Verständnis des „Gesetzes“

Die Verteidigung der ursprünglichen *Precepts of Jesus*, obwohl sie noch prominent im Titel der Schrift erscheint, nimmt den kürzesten Raum ein, nicht einmal zehn Seiten. Die Argumente retardieren, auch die mittlerweile üblichen Zitate aus den Evangelien werden wiederholt. Rammohan stellt vor allem fest, dass Marshman auf seine Kernfrage, ob denn Jesus selbst an irgendeiner Stelle die Lehre vom Kreuz Christi als einzig rettendes Mittel dargestellt habe, nicht geantwortet habe.[46]

Weiterhin zeigt Rammohan keine Ambitionen, dem Gesetzesverständnis, wie es durch Schmid und Marshman propagiert worden war, zu folgen. Zu Gal 2,21 („Wenn die Gerechtigkeit durch das Gesetz kommt, dann ist Christus umsonst gestorben.“)[47] ergänzt er seine Auslegung. Paulus spreche vom mosaischen Gesetz als ganzem. Wenn dieses schon genügt hätte, die Menschen zu erleuchten und auf den rechten Weg zu bringen, dann hätte Jesus nicht kommen (und sterben) müssen. Die Vervollkommnung des mosaischen Gesetzes sei aber nötig gewesen, und Jesus hat bei seiner Verkündigung sein Leben gelassen. Hier erscheint die Torah des Mose wieder als ein System, das einer weiteren Perfektion bedurfte.[48] Im *Second Appeal* war es eher darum gegangen, dass Jesus das mosaische Gesetz klarer akzentuiert hatte.[49] Diese Unklarheit im Verhältnis zwischen Jesu Lehre und dem mosaischen Gesetz wird Marshman in seiner Rezension als Angriffsfläche benutzen.[50]

Christus ging ans Kreuz für seine Botschaft

Rammohan Roy hatte im *Second Appeal* der Frage des Kreuzestodes Jesu schon ein Kapitel gewidmet. Die Hauptstoßrichtung war gewesen, dass er die Vorstel-

[46] §464, dazu zitiert er seine Frage aus dem *Second Appeal*, §111.

[47] Ursprünglich von Marshman in §59 aufgebracht.

[48] „St. Paul, knowing the efficacy of the perfection introduced by Jesus into the law given by Moses, declares, that had the system of the Mosaical law been sufficient to produce light among the Jews and Gentiles, without being perfected by Jesus, this attempt made by Christ to perfect it would have been superfluous, and his death, which was the consequence of his candid instructions, would have been to no purpose“, §470.

[49] Siehe die Abschnitte S. 268ff. und S. 264ff.

[50] Siehe S. 408.

lung vom stellvertretenden Sühnetod als absurde Ungerechtigkeit dargestellt hatte. Einen positiven Sinn hatte er dem Tod Jesu nicht abgewinnen können. Marshman hatte dagegen in einem großangelegten Durchgang durch die Bibel die Bedeutung des Sühnetodes als durchgängigen hintergründigen Sinn der ganzen Menschheitsgeschichte dargestellt.

Rammohan unterzieht sich der Aufgabe, Marshmans Text mit allen zitierten Bibelstellen durchzuarbeiten. Seine Position zum Tod Jesu wird dadurch deutlich stärker kontrastiert und weiter ausgearbeitet. Das ist ein echter gedanklicher Fortschritt in der Entwicklung seiner Theologie.

Da Marshman so großen Wert darauf legt, die Notwendigkeit des Opfers zu beweisen, muss sich Rammohan zunächst diesem Thema, der **Opfertheologie**, ausführlich widmen. Marshman hatte, im Gefolge des Hebräerbriefes, die innerbiblische Spannung aufgezeigt: Auf der einen Seite sind Blutopfer vom Menschen in der Bibel gefordert, und Menschen haben sie dargebracht von Kain und Abels Zeiten an, und dennoch hatte Gott durch sein klares Wort immer wieder festgestellt, dass er keine Tieropfer wolle, ja sie sogar verachte (prophetische Kultkritik). Marshman hatte diese Spannung chronologisch gelöst und im Sinne der Überbietung: Der atl. Opferkult war Vorschattung und Vorausdeutung auf das kommende, größere Opfer (§309; Hebr 9,1–10,18).

Rammohan löst die innerbiblische Spannung nicht chronologisch, sondern hierarchisch, wie es dem hinduistischen Denken entspricht:

> „It is true, as the Editor observes, that sacrifices are divine institutions as a manifestation of obedience to God, through the oblation of any thing that may be dear to man, whether common, as an animal, or dearly valuable, as one's own son. But they are not represented in any of the sacred books as means having intrinsically the power of procuring men pardon and eternal salvation. They seem, in fact, intended for men unaccustomed to the worship of God in truth and spirit" (§480).

Dazu zitiert er Mi 6,7f., Hos 6,6, Jes 1,11–18 und andere Stellen prophetischer Kultkritik, die für ihn darauf hinauslaufen, dass vor Gott gute Taten des Menschen und seine rechtschaffene innere Einstellung bessere Opfer sind als kultische Opfer. Die Tieropfer der Bibel sind für Rammohan legitime Zeichen, mit denen der Mensch seine Verehrung für Gott ausdrücken kann. Sie schaffen aber keine Versöhnung mit Gott, und sie gehören zu einer Art niederem Kult für Menschen, die den wahren Gottesdienst (noch) nicht kennen *(„men unaccustomed to the worship of God in truth and spirit")*. Genauso wie der Bilderkult im Hinduismus, der für einfache Menschen

reserviert ist, die Gott nicht abstrakt denken können, bekommt der Opferkult der Bibel somit eine untergeordnete Stellung, bleibt aber beschränkt legitimiert.[51] Die Tieropfer grenzt er klar vom Sündenbock ab, denn die normalen Opfertiere haben nicht die Sünde der Menschen getragen.[52]

Rammohan weiß zu belegen, dass auch im Alten Testament Gott Sünden schon ohne Opfer vergeben hat, nämlich auf reuiges Gebet hin (Num 14,19f.; 2Chr 30,18–20; Ps 32,5 u. a.), und dass Gott solches Gebet sogar bevorzugt habe (Ps 141,2):

> „Here we find prayers and obedience preferred to animal sacrifices, as means of pardon, and no reference, direct or figurative, to propitiation, to be made by human blood. Such an attempt, therefore, as to represent human blood, or that of God in human form, in lieu of animal blood, as an indispensable atonement for sins, is, I think, unscriptural" (§485).

Das ganze Konstrukt, dass ein ausgefeilter Opferkult über Jahrhunderte hinweg gegolten habe, nur um auf Christi kommendes Opfer hinzuweisen, ist für Rammohan eine sehr merkwürdige Idee. Immerhin wären dann Millionen von Tieren über die Jahrhunderte geschlachtet worden, ohne Sinn und Verstand, aus der falschen Annahme heraus, ihr Tod bringe Sündenvergebung (§486).[53] Dass Gott, der jedes Wesen schützt und erhält, Menschenopfer noch viel mehr ablehnt, leitet Rammohan aus der Geschichte von der Bindung Isaaks (Gen 22) ab (§487).

Rammohan fährt einen **Angriff auf die Zweinaturenlehre auf der Ebene der Opfertheologie**. Bisher hatte Rammohan lediglich das dadurch angeblich entstandene absurde „Mischwesen" kritisiert.[54] Jetzt stellt er die Frage: Wenn die göttliche Natur nicht am Kreuz gelitten hat, sondern die menschliche, die leidensfähig war – müsste dann unsere Verehrung nicht dieser statt jener gelten? Marshmans „Jehovah" hatte sich anscheinend die menschliche Natur nur für eine Weile ausgeborgt:

> „God above mortal afflictions, borrowed human nature for a season, and offered this fictitious man as a sacrifice for the remission of sin,

[51] Man möge ergänzen: bis die Stunde kommt, Joh 4,23f.!

[52] §516, zum Tragen der Sünde siehe die Detailuntersuchung zum leidenden Gottesknecht, S. 513.

[53] Ganz ähnlich notiert Bultmann, *Theologie*, 113f., zum Hebräerbrief: „Wozu die ganze Veranstaltung einer Vorabbildung des Heilswerkes Christi, die in der Zeit vor Christus ja niemand verstehen konnte, eigentlich geschehen sei, würde man den Verfasser, der sich seiner Interpretation freut, wohl vergeblich fragen."

[54] Was er auch jetzt wieder tut, §534.

> while he himself was no more afflicted with that sacrificial death than with the sufferings of other human individuals! If there be in this latter case any gratitude felt for the afflictions which attached to the death of the cross, it should be manifested to that temporary man Jesus, and not to Jesus the Christ, whom the Editor and other Trinitarians esteem as God above pain and death" (§483).

Rammohan sticht hier zielgerichtet in eine Problemstelle. Marshmans Darstellung der zwei Naturen hatte den Eindruck erweckt, als ob das Leben Jesu und seine Handlungen und Worte nach göttlicher und menschlicher Natur sortierbar seien, und er hatte auch den gewiss unglücklichen Ausdruck der „Saison" benutzt, um die kurze Zeit zu beschreiben, in der Gott die Knechtsgestalt angenommen hatte.[55] Rammohan macht hier geschwind daraus die Aussage, dass Gott sich die menschliche Natur „für eine Saison ausgeborgt" habe, und verschärft damit das Problem. Marshman wird in seiner Antwort versuchen, göttliche und menschliche Natur Christi wieder zusammenzufügen.[56]

Die Zweinaturenlehre bleibt für Rammohan ein Punkt wie die Dreieinigkeit: die unzulänglichen Erklärungsversuche der Christen für ihre Lehren bieten mannigfaltige Angriffspunkte für die, die angreifen wollen, und sie verhindern das Verständnis derer, die sich konstruktiv damit auseinandersetzen wollen.

An einer zweiten Stelle in seinem Diskurs widmet sich Rammohan der Frage nach der **Verhältnismäßigkeit der Strafen und Belohnungen**. Er beschreibt die Gegenposition so:

> „The sins committed by a single individual, in the limited period of his life, though they are finite in themselves, yet are committed against the infinite God, and thereby they are infinite, and […] an atonement on the part of an infinite being is therefore necessary for their remission" (§538).

Rammohan greift hier eine Vorstellung an, die ein wenig an Anselm von Canterburys *Cur Deus Homo?* erinnert. Nach Anselm muss der Mensch, der gegen Gott gesündigt hat, etwas als Satisfaktion leisten, was Gottes Größe entspricht. „Eine Verletzung Gottes kann nicht durch etwas Endliches, Geschöpfliches, Menschliches ausgeglichen werden."[57] Marshman hatte kein solches Argument gebracht,

[55] „The season when he laid aside his glory and took on himself the form of a servant", §391.

[56] Siehe unten S. 419

[57] Knieling, Abschn. „Die mittelalterliche Satisfaktionstheorie". Anselm orientierte sich hier stark am mittelalterlichen Ehr- und Standesbegriff. Eine Beleidigung zu sühnen, benötigte eine Sühne entsprechend der Größe des Beleidigten. Vgl. auch Mühlenberg, 563f.

Rammohan bringt es von selbst auf.[58] Er hält dagegen, dass Gott schon immer auch begrenzte Strafen verhängt habe (§538), und dass die Gerechtigkeit vor Gottes Thron nicht gewährleistet sei, wenn böse Taten eine unendliche Strafe[59] nach sich ziehen würden, gute Taten aber keinen unendlichen Lohn (§539). Ein unendlich großes Sühnopfer, um den unendlichen Gott zufriedenzustellen, hat für ihn keinen Sinn. Deshalb besteht auch keine Notwendigkeit, dass ein Wesen, das sowohl dem schuldigen Menschen als auch dem beleidigten Gott entspricht, geopfert werden muss – der Gott-Mensch ist nicht nur unvorstellbar, sondern auch unnötig.

Die Argumentation, dass um der Gerechtigkeit willen auf gute Taten eine Belohnung und auf böse Taten eine Bestrafung in angemessenem Verhältnis folgen müsste, entspringt eventuell dem indischen Karmadenken. Marshman wird in seiner Reaktion herausarbeiten, dass Rammohan genau darauf zurückgreift.[60]

Trotzdem Rammohan die atl. Tieropfer eingeordnet hat, indem er sie einfach eine Stufe unter den „wahren Gottesdienst" gestellt hat, muss er sich doch mit **ntl. Reden vom Opfer Jesu** auseinandersetzen.

Die Einsetzungsworte Jesu und die Brotrede im Johannesevangelium geht er nach hergebrachtem Prinzip mit dem Mittel der Metaphorisierung an: Es handele sich um metaphorisches, ja geistliches Reden vom Opfer. Er kann sich dabei auf das calvinistische Verständnis des Abendmahls beziehen, das auch kein tatsächliches fleischliches Essen vor Augen habe, sondern geistliches.[61] Der Hebräerbrief mit seinem intensiven Bezug auf das alte Opfer und auf Jesus als sich selbst opfernden Hohenpriester sei lediglich sprachliches Eingehen auf das Denken der jüdischen Adressaten (§489). Christlicher Gottesdienst sei an allen Orten geistliches Opfer, nicht wirkliches (§§490-491). Das Reden vom Opfer Jesu sei auf keinen Fall wörtlich zu nehmen, denn:

> „Were we to […] take all these phrases in their strictly literal sense, we must be persuaded to believe that God, not being contented with the blood of bulls and goats and other animal sacrifices, offered to

[58] Scott kommt in den von Yates publizierten Aufsätzen in die Nähe: „For, what proportion could the death of an animal bear to the remission of that guilt, which merited the eternal punishment on an immortal soul?" etc., vgl. Yates, 57f.

[59] Nebenher greift Rammohan in diesem Zusammenhang die Lehre von der ewigen Verdammnis an: Auch wenn in der Bibel vom ewigen Feuer die Rede sei, könne doch kein geschaffenes Ding ewig sein. Ewigkeit in Bezug auf Geschaffenes zeige im biblischen Sprachgebrauch lediglich eine sehr lange Dauer an (§540).

[60] Siehe S. 402f.

[61] „Protestant commentators take upon themselves to interpret, that these phrases are in allusion to the manner of sacrifice, and that the eating of the flesh of Jesus, and drinking his blood, must be understood in a spiritual, not in a carnal sense", §491.

> him by the Israelites, insisted upon the offer of the blood and life of his Son, as the condition of his forgiving sins of men; and that Jesus accordingly offered his blood to propitiate God, and also proposed to men actually to eat his flesh! Would not the doctrines of Christianity, in this case representing God as delighted with human victims, and directing men to cannibalism, appear monstrous to every civilized being?“ (§481).

Neben all der Ablehnung der Sühnopfertheologie kann Rammohan im *Final Appeal* allerdings einen **positiven Sinn des Todes Jesu** herausarbeiten. In seiner letzten Schrift hatte er das Gleichnis von den bösen Weingärtnern Mk 12,1–9 in Gänze zitiert, aber es nicht wirklich ausgelegt. In diesem Gleichnis wird der Sohn des Weinbergbesitzers zu den Pächtern geschickt, um die Botschaft seines Vaters auszurichten. Diese Botschaft besteht aus der Erinnerung an die Pflichten, die sie zu erbringen haben. Die Pächter ermorden den Sohn, weil sie davon nichts wissen wollen, und in der Hoffnung, in Zukunft vom Eigentümer in Frieden gelassen zu werden. Dieses Gleichnis untermauert Rammohans Position, weil es an keiner Stelle andeutet, dass der Sohn aufgrund eines Ratschlusses des Vaters oder aus heilsgeschichtlicher Notwendigkeit gestorben sein könnte, sondern allein die Boshaftigkeit und Dummheit der Weingärtner verantwortlich macht.[62]

Rammohan legt jetzt diesen Text auf Jesus aus, ohne ihn erneut zu zitieren: Jesus ist vom Vater in die Welt gesandt worden, um das Gesetz Gottes zu bringen. In der Ausführung dieses Auftrages hat er soviel Widerwillen und Ärger erregt, dass er von den rebellischen Menschen getötet worden ist. Dieser Tod war nicht das Ziel, sondern die Konsequenz seines Wirkens. Rammohan benutzt ein soldatisches Bild, um das zu verdeutlichen: Wenn ein königlicher Offizier in das Lager der Rebellen geht, um ihnen eine Amnestie anzubieten, müsse er damit rechnen, von den Rebellen getötet zu werden. Auch wenn der König, der ihn schickt, ihm diesen Tod als möglichen Ausgang der Mission vor Augen stellt, ist doch nicht sein Auftrag, den Tod zu erleiden, sondern die Botschaft auszurichten.[63] Diese Opferbereitschaft für die Botschaft ist es, die Jesus heraushebe:

> „Jesus, the spiritual Lord and King of Jews and Gentiles, in fulfilment of the duties of his mission, exposed his own life for the benefit

[62] Vgl. Bedenbender, 27.

[63] „Should a general inform his fellow-soldiers, that his king is attached to him in consequence of his being ready to give up his life in the discharge of his duty, can we thence infer that the grand design of the king in appointing him general is death, and not his reconciling rebels to their merciful king through friendly entreaty and offers of amnesty, which we know he has employed?“, §502.

> of his subjects, purged their sins by his doctrines, and persevered in executing the commands of God even to the undergoing of bodily suffering in the miserable death of the cross – a self-devotion or sacrifice of which no Jewish high-priest had ever offered an example“ (§482).

Auffällig ist, auch im Vergleich zum Gleichnis von den bösen Weingärtnern, dass für Rammohan die Botschaft nicht nur in den Geboten besteht, sondern auch in der Amnestie, also dem Angebot von Gottes Gnade und Vergebung. An späterer Stelle baut er das Bild weiter aus: Wenn die Rebellen sich dem vom König geschickten General unterwerfen, unterwerfen sich sich faktisch dem König. Wer die von Jesus angebotene Vergebung annimmt, nimmt Gottes Vergebung an.[64] Das gilt für Jesu Zeitgenossen, aber auch für später Geborene.

Weil er in der Ausführung seines Auftrages sein eigenes Leben nicht geschont und so seinen perfekten Gehorsam gegenüber dem Vater gezeigt hat, kann Jesus als vermittelnder Fürbitter für seine Anhänger eintreten:

> „Hence, it appears more consistent with the context and the general tenor of scripture, to understand by the phrase, ‚The offering of the body of Jesus Christ,‘ (quoted often by the Editor,) the death of Jesus as a spiritual and virtual sacrifice for the sins of all those for whom he became a mediator; inasmuch as by that death the blessed Saviour testified his perfect obedience and devotion to the will of his heavenly Father, and thereby vindicated to himself the unlimited favour of God“ (§489).

Dass Jesus im Gericht als Fürsprecher eintreten könne und als Vermittler zwischen Gott und den Menschen, die gesündigt haben, ist für Rammohan nunmehr ein wichtiger Punkt, den er deutlich unterstreicht.[65] Er stellt sich das Gericht so vor, dass zunächst alle Menschen nach ihren Taten gerichtet werden, und dass dann die Bußfertigen, die sich auf Christus berufen, sich an ihn wenden und durch seine Vermittlung das Heil erlangen könnten:

> „Is it not, therefore, scriptural as well as reasonable, that all men should be judged, after death, according to their good and evil works;

[64] „Calling on the name of Jesus, as being the Messiah sent by God, is an indirect call on the name of God; in the same manner as one's yielding to a general sent by a king, amounts to his submission to the king himself, and secures for him the same favour of the king as if he had yielded directly to the sovereign“, §642.

[65] So gegen Marshman: „I have never, so far as I am aware, ridiculed, even in thought, the intercession of Jesus for mankind: I therefore hope that Christian charity will restrain the Editor from imputing to me in future such a charge“, §534.

> and then, that through the intercession of one who stands as a mediator between God and man, those who have, through Christ, truly repented, shall be admitted to enjoy infinite beatitude by the free bounty of the Father of the universe, to which they are not entitled by their own merit?“ (§539).

Die von Rammohan gerne zitierte Stelle von den Herr-Herr-Sagern (Mt 7,21–23) ist ein Puzzlestück, das in diesen Zusammenhang gehört. Hier wenden sich Menschen im Endgericht an Jesus und hoffen auf seine Fürsprache.

Jesus steht also den Menschen in zweifacher Weise bei. In seinem Leben durch die Gebotsverkündung, und durch seinen Tod, durch den er die Rolle des Fürsprechers erworben hat:

> „During his life he instructed mankind how they might render themselves worthy of the Divine mercy; by his death he qualified himself to be their intercessor at the heavenly throne, when sincere repentance was to be offered by them instead of perfect duty“ (§489).

Negative Kehrseite dieses Bildes vom Tode Jesu sind die bösen Weingärtner selbst. Rammohan hatte schon im *Second Appeal* mit der **Verantwortung der Juden** für Jesu Tod argumentiert (mit Joh 15,21f.). In der Besprechung von Sach 3,9 („werde ich die Schuld jenes Landes entfernen“) behauptet er, dass sich dieser Vers nicht auf Jesus beziehen könne, denn die Schuld der Juden sei nicht weggenommen:

> „Besides, the verse can by no means be applied to the death of Jesus, whether vicarious or accidental, since, after the day of his crucifixion, the Israelites, so far from being freed from sins, continued, more vehemently than ever, to pursue sinful conduct in their violent persecution of Christians. So the Jews have been punished to this day, as Christians believe, on account of their outrages upon the body of Jesus, and their disobedience to him“ (§527).

Mit der Vorstellung, dass die Juden bis heute für den Tod Jesu gestraft würden, gibt Rammohan einen klassischen christlichen Antijudaismus wieder, und er bezieht sich ausdrücklich darauf, dass er allgemeine christliche Lehre sei, ohne sich davon zu distanzieren.[66] Die Verantwortung für den Tod Jesu auf die Juden zu verlegen, ist allerdings auch konstruktionsbedingt: Für Marshman ist,

[66] Cromwell Crawford hat schon Rammohans Bemerkung in §141 über Joh 15,21f. als antijüdisch gerügt, vgl. Crawford, 27: „The author of *Tuhfat* was capable of coming up with a more rational explanation of the sufferings of Jesus than resorting to warmed-over-bigotry.“ Rammohan kann auch

durch die christliche Versöhnungslehre gedeckt, Gott selbst verantwortlich für das Kreuz, denn es gehörte zum Heilsplan (§330 u. a.). Die konkreten Menschen sind nur Ausführende des göttlichen Willens. Wenn Rammohan Gott von dieser „Ungerechtigkeit“ freihalten will, geraten diese Menschen wieder in den Fokus der Verantwortlichkeit.

Der *Final Appeal* ist viel klarer und ausgeführter als der *Second Appeal*, und die positive Bedeutung des Todes Jesu tritt deutlich hervor. Rammohan war kritisiert worden, dass er Jesus praktisch sinnlos sterben lasse.[67] Als Quelle für diese weitere Ausarbeitung scheinen deutlich die **Paraphrasen und Kommentare zu den paulinischen Briefen von John Locke** auf. Er zitiert aus Lockes Korintherbriefen (§515) und dem Römerbrief (§§529-531). Vor allem das Stück aus dem Römerbrief zu Röm 3,24f. ist bedeutsam: Locke hatte dargestellt, dass „redemption“ (ἀπολύτρωσις) in v. 24 nicht „Lösegeld“ bedeute im Sinne einer gleichwertigen Auslösungszahlung, sondern schlichtweg „Erlösung“, im Sinne der Freiwerdung von Schuld. Die Idee einer Auslösungszahlung an Gott widerspreche der freien Gnade Gottes.[68] Auch die Vorstellung, dass Jesus durch die Verdienste, die er mit seiner Hingabe erworben hatte, den Zugang der Gläubigen zur Seligkeit geöffnet habe, hatte schon Locke formuliert.[69]

Im Endeffekt hat sich Rammohan auf diesem Feld damit auch an unitarische Positionen angenähert. Dass Jesus für seine Botschaft in den Tod geht, und dass ein „Lösegeld“ der Gnade Gottes widerspreche, hatte auch Priestley formulieren können.[70]

Dass Jesus unschuldig am Kreuz gestorben ist, und dass dies Gottes Wille war, sei deutlich. Dass die einzige mögliche Deutung dafür ein Sühnetod zur Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit sei, sei hingegen falsch.[71] Wenn Marshman feststellt, dass der stellvertretende Sühnetod schon aus dem Alten Testament genug bewiesen

anmerken, dass die Juden bis heute in ihrer Schriftauslegung irrational sind, wenn sie Stellen, die deutlich auf Jesus/den Messias hinweisen, hartnäckig anders interpretieren: „The Jews endeavour to misinterpret such passages as are most favourable to the idea of Jesus being the expected Messiah“, §641.

[67] Z. B. durch Yates, 132f.

[68] Vgl. Locke, *Works III*, 270.

[69] Vgl. Locke, *Reasonableness*, 167f.

[70] „To die, as Christ did, in the glorious cause of truth and virtue; to die as he did, in order to show us an example of patiently suffering death for our religion, and the good of mankind, and in a firm hope of a resurrection to a future and eternal life“, Priestley, 25; zum „Lösegeld“ vgl. ebd., 27.

[71] „On the bare fact, that the innocent Jesus was ordained to die on the cross, he pretends to rest the conclusion, as the only possible one, that this death he suffered to satisfy the justice of his Maker“, §505.

sei und ein ausdrückliches Wort von Jesus dazu gar nicht mehr vonnöten sei,[72] leuchtet dies Rammohan nicht im mindesten ein:

> „It would be strange to suppose that Jesus should have omitted to inculcate so important a doctrine, and so fundamental for salvation, (according to the Editor,) both before and after his resurrection, while he was constantly enjoining love to God, to neighbours, and to each other, and also repentance, in case of failure in obedience. How is it possible to think, unless biassed by early prejudices, that a teacher, a truly divine teacher, […] should have kept concealed the doctrine of the atonement, if such were the main source of salvation, from his own apostles, even after his resurrection, and have left them to deduce so material a point from the obscure predictions of the prophets, which are susceptible of so many different interpretations?“ (§528).

Was Rammohan unentwegt als in der Kindheit aufgenommene Vorurteile *(„early prejudices“)* bezeichnet, ist, mit einem freundlicheren Ausdruck umschrieben, eine aus langer theologischer Auslegungstradition gewachsene Sehgewohnheit, die in der Konfrontation mit jemandem, der diese Sehgewohnheit nicht hat, vollkommen ihre Plausibilität verlieren kann.

In welcher Weise ist Christus „präexistent“?

Die Betrachtung des *Second Appeals* hatte schon ergeben, dass Rammohan eine Präexistenz Christi annimmt. Christus war von ihm als erstes geschaffenes Wesen *(„first born of every creature“,* §118) beschrieben worden, das vor der irdischen Geburt beim Vater lebte.

Damit setzte er sich in Gegensatz zur unitarischen Theologie, für die Jesus vor seiner Geburt in Bethlehem keine Existenz hatte, und auch zur trinitarischen Anschauung, für die Christus als göttliche Person schon vor der Schöpfung existiert. Zunächst soll vorausgesetzt werden, dass „Präexistenz“ zwei Bedeutungen haben kann. Erstens kann es schlicht um eine Existenz *vor der Geburt* gehen. Zweitens kann das Wort aber auch die Existenz *vor der Schöpfung* im kosmologischen Sinne bezeichnen. Rammohan bleibt beim Thema der „pränatalen“ Präexistenz auf der arianischen Position, und wenn es um die „kosmologische“ Präexistenz geht, nimmt er die unitarischen Formulierungen an.

Dazu zunächst zu seiner Auseinandersetzung mit Joh 17,5. In den §§669-675 geht es um die Herrlichkeit, die Jesus mit dem Vater hatte, bevor die Welt war. Rammohan schreibt dazu:

[72] §349, zitiert von Rammohan in §528.

„I cannot perceive what contradiction there is in the assertion, that Christ lived in the divine purpose and decree before the world was, and that he, not merely as a man, before the assuming of the office of the Messiah, was inferior to his Creator, but that he was so even after he had been endowed with the Holy Spirit in the river of Jordan, and with the power of performing miracles, which is said to be a spiritual gift" (§673).

Diese Antwort beschreibt *drei Stufen* von Jesu Entwicklung:

1. *„Christ lived in the divine purpose and decree before the world was":* Vor der Erschaffung der Welt gab es Christus nur in der Vorsehung und im Ratschluss des Vaters. („Kosmologische Präexistenz.")

2. *„he, not merely as a man, before the assuming of the office of the Messiah, was inferior to his Creator":* Nach der Erschaffung der Welt, von der er ein Teil ist, lebte er als Gott untergeordnetes und übermenschliches Wesen bei ihm, bevor er vom Vater entsandt wurde. („Pränatale Präexistenz.")

3. *„he was so even after he had been endowed with the Holy Spirit in the river of Jordan, and with the power of performing miracles, which is said to be a spiritual gift":* Nach seiner irdischen Geburt war er weiterhin untergeordnet, und wurde durch Gottes Kraft ausgerüstet. (Irdisches Leben als Messias.)

Die erste Phase deckt sich mit der unitarischen Position: Die Unitarier erklärten die ntl. Aussagen über eine Präexistenz Christi beim Vater damit, dass Gott seine Existenz vor seiner Geburt schon *beschlossen* habe. Weil dieser präexistente Beschluss über die zukünftige Herrlichkeit als göttlicher Beschluss ewige Realität habe, könne das Neue Testament darüber in der Vergangenheitsform reden.[73] Rammohan wird alle ntl. Aussagen, die davon reden, dass Christus *vor der Erschaffung der Welt* etwas getan habe, auf diese Weise erklären.

Die zweite Phase ist Inhalt der klassischen arianischen Christologie: Christus lebt nach seiner Erschaffung als Mitglied des himmlischen Hofstaates, bis er auf die Erde entsandt wird und dabei menschliches Wesen annimmt. Rammohan benutzt diese Erklärung für die ntl. Aussagen über Christus als Erstgeborener, als „Der Sohn" und für die Sendungsaussagen.

[73] Vgl. NTIV, *Ed. 5*, 233. Interessanterweise ähnelt diese Argumentation den Vorstellungen derjenigen sufistischen Muslime, die für Mohammeds Leben einen präexistenten Beschluss Gottes annehmen, vgl. Sarıkaya, 20. Gegenüber der islamischen Orthodoxie maximieren sie damit die Bedeutung Mohammeds, während die Unitarier gegenüber der christlichen Orthodoxie die Stellung Jesu im Kosmos reduzieren.

Im selben Absatz zitiert Rammohan auch eine Anmerkung aus der *Improved Version*, aber er schneidet diesmal ein Stück davon ab. Die Herrlichkeit Jesu, die er mit dem Vater hatte, sei nur die Herrlichkeit seines irdischen Lebens gewesen, nämlich der Ausrichtung seiner Botschaft an die Menschen, so erklären die unitarischen Herausgeber.[74] Diese Erklärung lässt Rammohan aus, denn er kann sich sehr wohl eine Herrlichkeit Jesu beim Vater in seiner vorgeburtlichen Existenz vorstellen.

Dieses Verständnis der zwei verschiedenen „Präexistenzen" taucht mitunter etwas verwischt auf, deshalb ist es manchmal nicht leicht zu erkennen. Ein Beispiel dafür ist in §725 zu finden. Marshman hatte gemerkt, dass er mit Rammohan keinen normalen Priestley-Unitarier vor sich hatte, und auf eine genaue Erklärung gepocht:

> „Then our author is convinced that before Christ became incarnate, he *was* in heaven. If then he would only tell us how he was regarded in those realms of light and truth, previously to his descent on earth, he would himself settle this point" (§413).

Rammohan antwortet nun darauf:

> „I beg to refer the Editor to such authority as no Christian can ever deny; I mean 1 *Peter* i. 20: ‚Who verily was *foreordained before the foundation of the world*, but was *manifested* in these last times for you.' And also to 2 *Tim.* i. 9: ‚Who hath saved us, and called us with a holy calling, not according to our works, but according to his own purpose and grace, which *was given us* in Christ Jesus *before the world began*.' If this plain explanation fall short of convincing the Editor of the real sense in which the pre-existence of Jesus and of his followers was meant, my endeavour to correct his notion on this head must be of no use" (§725).

Es könnte verwirren, dass Rammohan an dieser Stelle auf Marshmans Frage mit Versen über die Vorherbestimmung Christi antwortet (also unitarisch), wenn er nicht dankenswerterweise die Schlüsselworte kursiv geschrieben hätte: vor Grundlegung der Welt *(„before the foundation of the world")* und bevor die Welt begann *(„before the world began")*. Er schreibt hier also über die „kosmologische Präexistenz": Vor der Schöpfung existierte Christus als Gedanke und Ratschluss Gottes. Dass das für ihn nichts übermäßig Besonderes ist, macht er deutlich, wenn

[74] NTIV, *Ed. 5*, 233: „The glory which is the object of our Lord's petition is that glory of which he speaks, ver. 22; the glory of instructing and converting mankind, verses 8, 14."

er auch die ewige Vorherbestimmung der Gläubigen mit unter diese Kategorie zieht.

Rammohan kann sich damit mühelos unitarische Sprachformen aneignen und aber auf eine ganz bestimmte Weise umdefinieren, sodass sie in seine eigene Theologie integrierbar werden. Gleichzeitig kann er damit auch Marshmans berechtigte Frage abwehren: In §395 hatte dieser darauf hingewiesen, dass Rammohan die Formulierung „vor Grundlegung der Welt“ zugunsten von „von Anbeginn der Welt“ zunächst unterschlagen hatte. Jetzt hat Rammohan das Rüstzeug, alle Phasen im Leben Jesu zu erklären.

Der unwandelbare Gott und der sich wandelnde Christus

Wie geht es weiter in der Christologie? Marshman hatte gegen Rammohans arianisch geprägte Christologie – Christus als Gott untergeordneter und der Schöpfung übergeordneter Erstgeborener – seine JHWH-Christologie gestellt. JHWH ist der Name aller drei göttlichen Personen im Alten Testament, und eine dieser göttlichen Personen hat sich auf die Erde begeben, ohne ihre göttliche Natur abzulegen, und zugleich menschliche Natur angenommen. Die trinitarischen Personen sind damit in einem Beziehungsgeschehen miteinander und mit der Welt, und der Sohn kann sich freiwillig unterordnen, ohne dabei sich selbst zu verlieren.

Exegetisch hatte Marshman dafür einen Weg beschritten, der dem von William Jones, Rammohans Hauptgegner im *Second Appeal* Anhang II, gleicht: Er findet **Christus im Alten Testament** an vielerlei Stellen. Überall, wo der Gottesname steht, könnte Jesus gemeint sein. Für Rammohan ist dies eine Form von Willkür, der er mit Unverständnis gegenüber steht. Zur Anwendung von Ps 95,6f. auf Christus schreibt er:

> „I wonder at the Editor’s choosing this passage, as being applicable to Jesus, on such a basis; for should this reason be admitted as well founded, all the passages of the Old Testament in which Jehovah is mentioned, would be interpreted as referring to Jesus without selection“ (§578).

Oder zu Jer 5,22:

> „But what this passage of *Jeremiah* has to do with the divine nature of Jesus, I am unable to discover. The Editor might have quoted, at this rate, all the passages of the Old Testament, that ascribe to God the supreme controul over the whole world, as evidence in favour of

> the deity of Jesus, as he was sure to find always many persons of the same persuasion to applaud any thing offered in favour of the Trinity" (§630).

Marshmans Auslegeweise scheint Rammohan ratlos zu machen, und seine Schriftargumente sind für ihn willkürlich und damit im Diskurs nicht mehr nachvollziehbar.

Ein Beispiel dazu: Marshman nimmt in seiner Auslegung von Ps 2,12 den Zorn des Sohnes[75] zum Anlass, über die zerstörerische Macht Jesu zu reflektieren.[76] Rammohan legt Ps 2 hingegen auf David aus, und er tut das auch deswegen, weil er sich Jesus in solchem Zorn und solcher Zerstörungswut nicht vorstellen kann. Er verweist auf Davids Kriegszüge in 1Chr 14.18.20, und auf eine Episode (1Chr 20,3), die sich in der KJV-Übersetzung schauderhaft liest, dass nämlich David die Einwohner der besiegten Städte in Stücke gesägt und gehackt haben soll.[77] Ps 2 passe auf einen König, der Kriege führt, und der in seiner Wut Grausamkeiten vollbringt, aber nicht auf Jesus, der selber Gewalt erlitten hat:

> „Are not these directly suitable to the history of David, the conqueror, called by God, his son, rather than to the office and nature of the meek and lowly Jesus, who, though most exalted among the sons of God, was himself the victim of the rage of unbelievers?" (§550).

Und wenn Marshman Jer 63,5 auf Jesus anwendet,[78] blickt Rammohan auf die Verse davor und wundert sich ob der blutrünstigen Beschreibung:

> „It contains rather such denunciations as are considered totally inconsistent with the office and character of the meek and lowly Jesus, the messenger of peace on earth, and good-will in heaven towards men. Can the following expressions, ‚I will tread them in my anger,' ‚Their blood shall be upon my garment,' (ver. 3,) be ascribed to Jesus, who so far from treading down the inhabitants of Edom and Bozrah, or of any other land, and sprinkling their blood upon his garment,

[75] Luther2017: „Küsst den Sohn, dass er nicht zürne und ihr umkommt auf dem Wege; denn sein Zorn wird bald entbrennen".

[76] „Here the Holy Spirit describes the *Son's* wrath as causing destruction, and this for contempt of himself", §360. Er findet dazu den Zorn des Lammes (Apk 6,16) als Parallelstelle.

[77] §550, nach KJV: „And [David] brought out the people that were in [the city], and *cut them with saws, and* [with] *harrows of iron, and with axes.*" Moderne Übersetzungen übersetzen das mit Blick auf 2Sam 12,31 „menschenfreundlicher" mit Zwangsarbeit an der Säge.

[78] „Mine own arm brought salvation unto me", zitiert von Marshman in §367.

> came to reconcile them to God, and laboured in behalf of them, and of all men; even suffering his own blood to be shed, rather than refrain from teaching them the way of salvation?“ (§575).

Rammohan ist nicht prinzipiell dagegen, im Alten Testament messianische Verheißungen zu finden, die sich auf Jesus beziehen. Er stellt aber den Anspruch, dass sie auch wirklich vollständig stimmig sein müssen. Einzelne Verse akzeptiert er nicht, wenn der Kontext seinem Jesusbild widerspricht, und im Gegensatz zu Marshman ist er auch nicht bereit dazu, neue Aussagen über Jesus aus dem Alten Testament zu erschließen.

Die **Unwandelbarkeit Gottes** rückt in der Diskussion ins Zentrum. In der altkirchlichen Vorstellung machte es die Zweinaturenlehre möglich, dass der ewige, unwandelbare Gott „Fleisch wird“. Rammohan hat diese Lehre von vorneherein als absurd dargestellt. Der Grund kommt nunmehr immer stärker zum Tragen: Ein Gott, der Mensch wird, ist nicht unwandelbar, und deshalb auch kein Gott – bzw. wenn Gott wandelbar ist, dann gibt es keinen Unterschied mehr zwischen Gott und Schöpfung:

> „How could the unchangeable God change his condition by assuming a new nature? If the acceptance of a new state of honour, the assuming of a new nature, or the alteration of properties, such as magnitude and other conditions, be not considered as changes in an object, all phenomena may safely, according to the Editor’s maxim, be called unchangeable“ (§536).

Wenn Gott seine Herrlichkeit ablegt, um Mensch zu werden, muss sich seine Natur ändern – anders ist es für Rammohan nicht vorstellbar.[79] Dass von zwei göttlichen Personen eine die andere schickt, und die geschickte sich demütigt, um der Mittler zu werden, und dann nach erfülltem Auftrag von der ersten mit einer Ehre erhöht wird, die sie anscheinend vorher nicht hatte, ist für ihn ein Wirrwarr, das mit einem unwandelbaren Gott nicht zu vereinbaren ist.[80] Marshman, der

[79] „That the Son’s, or any other being’s *laying aside* his glory and becoming a man, must produce at least a temporary change in his nature, is a proposition as obvious as any that can be submitted to the understanding“, §605.

[80] „Nothing that I can conceive, but prejudice in favour of the Trinity, can prevent the Editor from perceiving gross inconsistency between his declaring Jesus to be the unchangeable Jehovah, and also to have been appointed by Jehovah, according to whose will the former Jehovah humbled himself in becoming in our nature a Mediator. How could the unchangeable Jehovah be endued with a new honour which he had not prior to his appointment by the latter Jehovah? “, §536, gegen Marshman §353.

einfach mit seinen Schriftbeweisen zufrieden war, hatte Rammohan auf seine beharrlichen Nachfragen keine befriedigende Antwort geben können.[81]

Im *Second Appeal* hatte Rammohan Jesus anhand der einschlägigen Bibelstellen als ein vom Vater geschaffenes Wesen beschrieben, dass als „der Sohn“ vom Beginn der Welt als Erstgeborener und über die Engel gestellt im Himmel lebte (§125). Das bleibt die Lösung, die er auch für dieses Problem der Wandelbarkeit anbietet. Unter Gott dem Vater gibt es eine ganze Klasse von **Mittlerfiguren und Wesen**, die an der Erlösung als Helfer beteiligt sind – und Rammohan kann Jesus einfach in diese Klasse einordnen:

> „Nevertheless we will, in conformity with the spirit of the sacred writings, maintain the opinion that God is the only true redeemer, and that his Christ, his angels, and his prophets, are redeemers in a secondary sense; that is, they are the instruments in the hand of God in his works of redemption“ (544).

Sie tragen mitunter hohe Titel, können als „Erlöser“, „Söhne Gottes“ oder sogar „Gott“ bezeichnet werden, und werden auch von Menschen verehrt. Wenn sie sprechen, und das betrifft sowohl Propheten als auch Engel (wie den „Engel des HERRN“), sprechen sie in Gottes Namen, und zwar so, als ob Gott selbst spräche (§545), deswegen *sind* sie aber noch lange nicht Gott selbst. Zu Rammohans Vorstellungswelt gehört es, dass ein geschaffenes Wesen das Wort Gottes direkt aussprechen kann. Er formuliert das im *Abridgment*:

> „Some celestial gods have, in different instances, declared themselves to be independent deities, and also the object of worship; but these declarations were owing to their thoughts being abstracted from themselves and their being entirely absorbed in divine reflection. […] ‚Every one, on having lost all self-consideration in consequence of being united with divine reflection, may speak as assuming to be the Supreme Being;‘.“[82]

Er bringt dazu den Brahmanen Vamadeva als Beispiel, der in einem solchen Trance-Zustand von sich sich selbst erklärt habe, er habe die Sonne geschaffen.[83] Die islamische Mystik, die Rammohan auch vertraut war, kennt den persischen Sufi Mansur Al-Hallaj, der gesagt hat: „ana'l-Haqq – Ich bin die schöpferische/absolute

[81] „Yet the Editor says, that while he was stripping himself of his glory, and taking upon himself the form of a servant, [Jesus] was just as much Jehovah as before“, §646.

[82] Rammohan, *Abridgment*, 11f.

[83] Vgl. ebd., 12.

Wahrheit", und der wegen Gotteslästerung hingerichtet wurde. Von ihm wurde nachher gesagt, dass er diesen Satz im Zustand vollkommener Selbstentleerung und innerer Gottespräsenz aussprechen konnte, oder besser gesagt: Gott in ihm diese Worte gesprochen habe.[84] Es ist naheliegend, dass Rammohan auch die Propheten und die Engelsboten Gottes in dieser Gedankenwelt verortet, als Mundstücke der göttlichen Botschaft, die nicht nur die Worte Gottes mit Botenspruchformel zitieren, sondern durch die Gott auch direkt autoritativ sprechen kann.[85] Damit findet er eine ganz andere Lösung für die Erscheinung des Engels des Herrn im Dornbusch als Marshman und andere christliche Interpreten.

Ein wichtiges Puzzleteil von Rammohans Argumentation wird jetzt auch, dass der Engel in Apk 22,8f. Jesus selbst ist. Das wird zum Beleg, dass Jesus in der Schrift zum Ersten als „Engel" beschrieben wird, und zum Zweiten auch über andere Engel gebietet.[86]

Diesen Zustand als Engel unterscheidet Rammohan vom **Leben als irdischer Jesus**: Weil Jesus als Engel ein wandelbares Geschöpf ist, konnte er vom Vater in einen Menschen verwandelt werden. Auf der Erde war Jesus ein normaler Mensch, wie man sehen kann an seiner Leidensfähigkeit und Sterblichkeit:

> „Ought not the consideration of the forgoing circumstances relating to Jesus Christ, to have prevented the Editor from inquiring, ‚What creatures of a superior nature are here termed Gods? Those (Israelites) that die like men?' For if the circumstance of being men, and dying like men, must preclude the chiefs of Israel from being supposed to be creatures of a superior nature, notwithstanding they are called *gods*, the highest of all the honorary terms with which any being can be exalted; how can the same argument fail in proving the common humanity of Jesus, who was, like them, in the shape of a man, and died as a man?" (§569).

Übernatürliche Fähigkeiten Jesu in seinem irdischen Leben spielen dabei keine Rolle. Die Bibel kennt etliche menschliche Gesandte Gottes mit Wunderkräften und übermenschlichem Wissen.[87] In der Diskussion um die Aufnahme von Wundergeschichten in die *Precepts* kann also ergänzt werden: Wunder sind aus Rammohans

[84] Vgl. Schimmel, 28f.

[85] Ganz ähnlich auch in Rammohans kleinem Traktat *Different Modes of Worship*, Rammohan, *EW I*, 208, Anm. *.

[86] Siehe die Detailanalyse S. 541.

[87] Rammohan nennt immer wieder Elia und Elisha (§579, §631, u. a.). Elia ist sogar augenscheinlich größer als Jesus, weil er nicht gestorben ist: „Again, in pursuance of the same rule of the Editor, I find that Jesus, like other perishable gods, both died and was buried, though raised afterwards by his Father, who had the power of raising Elijah to heaven, even without suffering him to die and be

Sicht einfach zu gewöhnlich, um Jesu besondere Stellung zu verdeutlichen, nicht nur für indische ZeitgenossInnen, sondern auch im biblischen Kontext.

Im *Second Appeal* hatte das Wesen des irdischen Jesus Rammohan noch nicht so stark beschäftigt. Er hatte irdischen und himmlischen Jesus voneinander abgegrenzt und von einer „geistlichen" und einer „körperlichen Natur" *(„corporeal/spiritual nature",* §117) Jesu gesprochen, aber die Zweinaturenlehre bekämpft,[88] und konnte von Marshman wegen dieser Indifferenz leicht angegriffen werden (§396). Rammohan nimmt nun die Klarstellung vor: Der irdische Jesus war ein Geschöpf, weil er von Gott in einen Menschen verwandelt werden konnte. Dieselbe Wandelbarkeit, die seine Göttlichkeit widerlegt, wird zum Beleg seiner Menschlichkeit.[89] Rammohan gelingt es dadurch, die arianische Christologie mit dem unitarischen Adoptianismus zu kombinieren und um eine ganz eigene Version von „Zwei-Naturen-Lehre" zu erweitern: Zwei Naturen ja, aber nacheinander, nicht gleichzeitig.

Rammohan hat im *Second Appeal* eine rein arianische Christologie präsentiert und führt nun im *Final Appeal* unitarische Begrifflichkeiten ein. Dass Jesus in seiner irdischen Gestalt ein „bloßer Mensch" gewesen ist, gehört erst einmal nicht zum Arsenal des britischen Arianismus.[90] Im *Second Appeal* hatte er es noch abgelehnt, Jesus als einfachen Menschen zu betrachten, der von Gott mit Kräften ausgestattet worden sei (§117), jetzt klingt es plötzlich ganz anders. In der Literatur hat das für Irritationen gesorgt. Theologen wie Crawford sind angesichts der rammohanschen Christologie verwirrt,[91] R. S. Sugirtharajahs Beschreibung gerät zu einem Durcheinander,[92] Zastoupil baut auf Sugirtharajah auf, kann aber wenigstens die Verknüpfung zum Arianismus machen.[93]

Die hier vorgestellte Rekonstruktion kann diese Verwirrung lösen: Im *Second Appeal* denkt Rammohan noch nicht daran, auf welche konkrete Weise der Erstgeborene der Schöpfung auf Erden erscheinen konnte. Im *Final Appeal*, unter Rezeption von unitarischem Denken, lässt er Jesus durch Gott in einen „bloßen Menschen" verwandeln, der am Kreuz sterben kann.

---

buried for a single day. My readers may now judge whether Jesus Christ be not included, in common with other perishable gods, in the rule laid down by the Editor", §632.

[88] Siehe zur Christologie des *Second Appeals* S. 243.

[89] Vgl. §602 seine Reflexion über das „zum Eckstein machen" und sein Eingehen auf Marshmans Formulierung „his being made flesh".

[90] Falls Rammohan William Whiston rezipiert hat, weicht er damit von ihm ab. Whiston kann schreiben, dass der irdische Jesus eine göttliche Seele in einem menschlichen Körper gewesen sei und benutzt ausdrücklich den Begriff „inkarnierter Gott" dafür, vgl. Whiston, 272.

[91] Er kann die Herrlichkeitsaussagen der arianischen Christologie mit den „mere-man"-Aussagen nicht vereinigen und spricht davon, dass Rammohan einen „Superman" geschaffen habe, den es in Wirklichkeit nicht gebe, vgl. Crawford, 57f.

[92] Vgl. RS Sugirtharajah, *Bible and Empire*, 31f.

[93] Vgl. Zastoupil, *Victorian Britain*, 44f.

Eine weitere Verwandlung geschieht bei **Jesu Erhöhung**. Die Auferstehung bleibt ein Randthema,[94] aber durch die folgende Erhöhung wird Christus zum gesalbten „König unseres Glaubens“ und zum Richter der Menschen, und von Gott mit allen dafür nötigen Mitteln ausgestattet. Diese Mittel wird er nach erfülltem Auftrag an Gott zurückgeben:

> „Jesus, as the king of our faith, the anointed with the oil of gladness above his fellows, has a kingdom and a throne, and that kingdom only can he deliver up in the end of the world, that God may be all in all“ (§563).
>
> „It is evident that the Father did not commit to the Son all judgment so entirely as to judge no man himself, without qualifying him for so doing, that is, without giving him the power of knowing all the events of this world in order to the distribution of rewards and punishments. *Matt.* xxviii. 18: ‚*All power* is *given* unto me in heaven and in earth‘ (§634).“

Marshman hatte sich in der **Gotteslehre** einfach auf die biblischen Monotheismus-Aussagen zurückgezogen. Gleichzeitig hatte er Vater und Sohn als zwei Personen gleichen Wesens und gleichen Ranges dargestellt, die sich freiwillig einander unterordnen könnten, um bestimmte Aufgaben zu erledigen:

> „A *unity of nature* between the Divine Father and the Messiah whom he sent, just as […] between Cyaxares, and Cyrus employed to lead his armies, between Vespassian and Titus, between George the Third and his Son, now George the Fourth“ (§363).

Rammohan macht genau daran den Polytheismus-Vorwurf fest:

> „In this passage, it must be confessed that we have something like a clear definition or exposition of the nature of the Trinity, in which the Editor professes his belief; – that is, he conceives the Godhead to constitute a genus like angel, man, fowl, fish, &c., God the Son being of the same nature with God the Father, just as the man George the Third is of the same nature with the man George the Forth, though of a separate will, inclination and passion, and distinct existence – a conception which is certainly compatible with an idea of unity of

[94] RS Sugirtharajah, *Bible and Empire*, 35, schreibt rätselhafterweise, Rammohan habe die Auferstehung abgelehnt. Woher er das nimmt, bleibt unklar.

> nature between the Father and the Son, but which is entirely inconsistent with that of coevality between them; and implies, that, as the difference of existence, &c., between man and man is the origin of the plurality of mankind, so the difference of existence, &c. between God and God, must cause plurality in the Godhead. Can there be any polytheistical creed more clear and more gross than this?“ (§565).

Vom hinduistischen Hintergrund ist diese Diagnose vollkommen klar. Wenn „die Gottheit“ aus mehreren individuellen Personen besteht, dann ist „Gottheit“ ein Gattungsbegriff wie „Menschheit“. Das ist Polytheismus und er gleicht aus Rammohans Perspektive der Ansicht der Hindu-Polytheisten, die sich auch die Einheit Gottes als eine Art göttliches Wesen, das in verschiedenen Personen konkret wird, vorstellen können.

Die Weiterentwicklung der Hermeneutik

Bei der Betrachtung des *Second Appeals* waren schon verschiedene hermeneutische Prinzipien aufgefallen. Rammohan metaphorisiert unverständliche Texte, wendet sein Prinzip der Wahrheitsfindung durch Destillat an, interpretiert Texte inter- und transreligiös, betrachtet das Alte Testament als aufschließende Grundlage für das Neue, und dabei gilt die Bibel als unhinterfragbare Basis theologischer Argumentation.

Im *Final Appeal* lassen sich neue Prinzipien erkennen, aber auch Weiterentwicklungen dieser bereits festgestellten.

Die Leserschaft der bisherigen Schriften könnte vielleicht fragen, ob die **Metaphorisierung** nicht auch eine Grenze haben müsste. Wenn der Exeget alles, was ihm nicht vernunftgemäß erscheint, metaphorisiert und allegorisiert, ist der Willkür Tür und Tor geöffnet. Das ist oder wird Rammohan bewusst, wenn er gegen Marshmans Interpretation von Gen 3 angeht. Marshman versteht die Schlange als Satan. Rammohan weist darauf hin, dass in der ganzen Geschichte von Satan nicht die Rede sei.[95] Auch andere Tiergeschichten in der Bibel (Bileams Esel, die Raben Elias) müssten wir „so glauben, wie sie dastehen“[96], und dazu merkt er an:

> „We might, in that case, be permitted to give still greater latitude to metaphor, so as to take all the facts found in the Bible as merely allegorical representations; but would not the consequence of such interpretations be most dangerous to the cause of truth?“ (§475).

[95] Zur Detailbetrachtung dieser Diskussion um Gen 3 siehe S. 496.
[96] „We are taught to believe them as they stand“, §475.

Später, bei der Betrachtung von Joh 1,1 schreibt er, dass solange eine Passage widerspruchsfrei in ihrem buchstäblichen Sinne verstanden werden kann, es keine Entschuldigung dafür gebe, sie bildhaft deuten zu wollen.[97] Damit setzt er der Metaphorisierung eine Schranke, die nicht nur mit externen Kriterien wie dem menschlichen Verstand, sondern auch mit textinternen Kriterien zu tun hat.

In den *Precepts* hatte Rammohan Zweifel an der **Briefüberlieferung des Neuen Testaments** angemeldet. Es zeigt sich nun, dass er sich den Apostelbriefen und ihrem Sinn mehr angenähert hat, gewiss auch durch John Lockes Interpretation der Paulusbriefe. So wird sein Urteil abgewogener. Die Apostel hätten der Lehre Jesu nichts hinzugefügt, sondern lediglich die Worte ihres Meisters weiter illustriert und überliefert. Alle ihre Aussagen müssten also mit Jesu Worten abgeglichen werden.[98] Gleichzeitig kann er Paulus auch als inspirierten Lehrer beschreiben, der keine widersprüchliche Theologie produziert hat:

> „If St. Paul, in his First Epistle to the Corinthians, and in that to the Ephesians, declares positively that the Father is the only being who has the right to the epithet ‚*God*,‘ under the Christian dispensation, he could not, as an inspired writer, be guilty of so palpable a contradiction, as to apply this very epithet to the Christ of God, on another occasion“ (§781).

Bisher hatte Rammohan gerne **Textvergleiche über die Religionsgrenzen** hinweg angestellt, und Marshman hatte an keiner Stelle irgendein Interesse gezeigt, darauf einzugehen. Im *Final Appeal* fährt Rammohan diese Argumentationsweise etwas zurück, zieht aber trotzdem weiterhin aus dem Koran und aus einem jüdischen Siddur sprachliche Parallelen (§568) und beharrt auf der Einheit Gottes in jüdischer, muslimischer und hinduistischer Theologie.[99]

Auffällig ist, dass er sich öfters für **jüdische Auslegungen** entscheidet, wo er es vorher offen gelassen hatte.[100] Als Grundsatz formuliert er, dass eine Auslegung von einem antiken jüdischen Gelehrten tausend christliche Bischöfe aufwiege:

[97] „As long as a passage can be consistently taken and understood in its literal sense, there can be no apology for taking it in a figurative one“, §701.

[98] „Those teachers merely illustrated the sayings of their gracious Master, their writings must be understood with reference only to what had been taught by him“, §532.

[99] „The Jewish and Mohummudan, as well as Hindoo, theologians believe, on the authority of the works respectively acknowledged by them, that God made and established all things by his word only“, §700.

[100] So z. B. bei Ps 68,19, siehe S. 504.

> „Can the interpretation of the Old Testament given by Jonathan and other celebrated Jewish writers, some of whom lived prior to the birth of Jesus, be discredited from the authority of one, or one thousand, Christian bishops, to whom, at any rate, Hebrew is a foreign language?" (§592).

Mit dem **textkritischen Problem** hatte Rammohan früher schon einmal in §168 hantiert, bei der Frage des Komma Johanneums. Mit weiteren textkritischen Argumentationen scheint er vorsichtig zu sein. Zu Joh 3,13 und Sach 12,10 kennt er textkritische Veränderungen am Text, die seine dogmenkritische Position klar bestätigen würden.[101] Beide Male handelt es sich um Texte, bei denen er nun schon in zweiter Runde um sein eigenes Verständnis des *textus receptus* kämpft und ringen muss. Beide Male zitiert er die textkritischen Anmerkungen in einer Fußnote, ohne irgendwie darauf einzugehen, wie er selbst zu der konkreten Textänderung steht. Ob er das so macht, weil er Textänderungen reserviert gegenüber steht, weil er meint, dass er damit Marshman nicht überzeugen kann, oder weil er selbst keine Möglichkeiten hat, die Richtigkeit zu überprüfen, bleibt unklar.

Stück für Stück sammelt Rammohan **Auslegungsregeln** an, die er als allgemein gültig vorstellt:

- Wenn etwas, was nur über Gott ausgesagt werden kann, von Geschöpfen ausgesagt wird, dann muss es in einem abgestuften Sinne interpretiert werden.[102] Immer wieder aufgebrachtes Beispiel ist die „Ewigkeit" einer Königsherrschaft, die lediglich „lange Dauer" bedeute. Marshman stimmt dieser Regel im Prinzip zu, man ist sich nur uneins, was Gott und was Geschöpf ist.
- Schrift wird durch Schrift ausgelegt.[103]
- Die Vorstellung, dass die Bibel übertragene Anwendungen von Schriftstellen kennt, z. B. bei Zitaten des Alten im Neuen Testament, hält Rammohan weiter fest, und er findet dafür Bestätigung bei Campbell und Locke.[104]

[101] Siehe die Detailuntersuchungen S. 525 und 517.

[102] „Is it not a general rule, adopted to preserve concordance between all the passages of scripture, and to render them consistent with reason, that when terms, phrases, or circumstances, which are applicable to God alone, are found ascribed to a created being, either man or angel, these are to be interpreted in an inferior sense? Were we to deviate from this general rule and take these terms to be real, Judaism and Christianity would be but systems of Polytheism, and unworthy of adoption by rational beings", §570.

[103] „The universally adopted rule, that passages on Scripture should be explained by their reference to one another", §685.

[104] Campbell, *Gospels Vol. IV*, 9f., zitiert er in §590 zu Mt 2,15 und Locke, *Works III*, 316f., in §642 zu

Der letzte Punkt zu Rammohans Hermeneutik geht tiefer und ist von größerer Konsequenz als diese methodischen Anmerkungen. Für Rammohan Roy ist **Jesus allein in seinen überlieferten Worten präsent**. Er hatte diese Theorie schon im *Second Appeal*, §127, aufgestellt. Jetzt zeigt es sich, dass es sich hierbei nicht nur um eine oberflächliche Abwehr der echten Präsenz Jesu unter seinen Jüngern in Mt 18,20 und 28,20 handelt. Christus, aber auch Mose und die Propheten, sind beim Volk Israel und den Christen durch die Worte, die sie verkündet, und durch die Schriften, die sie hinterlassen haben. Sie unterscheiden sich darin nicht:

> „1st. ‚If Christ guided them, must he not have been with them for that purpose?'[105] Yes, he has been with them in the same manner as Moses and the prophets have been with the Israelites, as is evident from the above-quoted passage of Luke, as well as from another which I shall now cite. 1 *John* iii. 24: ‚And he that keepeth his commandments dwelleth in him, and he in him: and hereby we know that he *abideth in us, by the spirit which he hath given us.*'" (§738).

Also ist Jesus keinesfalls als Person in seiner Kirche anwesend. Wir haben von ihm nur seine Worte. Den Einwand Marshmans, dass Jesus keine Schriften hinterlassen habe (§420), lässt Rammohan nicht gelten, denn es gehe um die überlieferten Zeugnisse über seine Lebenseinstellung und seine Lehre, die später aufgeschrieben wurden.[106]

Wenn jemand fragte, wo sich Jesus denn jetzt befinde, dann ist die Antwort: In seiner himmlischen Wohnstatt, wo sich auch Mose und Elia befinden. Von ihnen ist bezeugt, dass sie nach ihrem Tode auf Erden erschienen sind,[107] und Rammohan benutzt für ihren gewöhnlichen Aufenthalt im Himmel dasselbe Wort „Wohnstatt" *(„abode")* wie für Jesu Aufenthalt im Himmel, das er von Campbell geborgt hat (§733, §735).

Für Marshman ist die tatsächliche Gegenwart Jesu in der Kirche von Anbeginn an, und auch in seinem eigenen persönlichen Leben, die Quelle seines Gottvertrauens und seiner Hoffnung und Liebe, so wie er es §441 beschrieben hat. Auf diese Erfahrung einer lebendigen Jesusbeziehung geht Rammohan mit keinem Worte ein. So etwas ist für ihn auch theologisch eine Unmöglichkeit, wie jetzt deutlich wird.

Röm 10,13. Locke schreibt, dass man Paulus nicht auf die ursprüngliche Bedeutung eines atl. Textes festlegen dürfe.

105 Rammohan zitiert Marshmans Frage aus §420.

106 „I reply, he meant, of course, that they had his lowly spirit, and his words, which were afterwards published and preserved in writing", §738.

107 Nämlich bei der Verklärung Jesu Mt 17,1–9, §735.

Jesus ist im Himmel, und damit an einem festen Ort verankert, den er anscheinend erst verlässt, wenn er beim Endgericht wieder in Erscheinung tritt.[108]

Rammohans Erklärung von Mt 18,20 und 28,20 scheint eigenständig zu sein. Die Unitarier in der ihm nun vorliegenden *Improved Version* behaupten, dass diese Verse sich lediglich auf eine Präsenz Jesu bis zur Tempelzerstörung bezögen. Danach hätten die Erscheinungen Jesu schließlich aufgehört.[109] Also verstehen sie darunter eine persönliche Anwesenheit Jesu unter seinen Jüngern, wenn sie sie auch zeitlich einschränken.

Zusammenfassung

Der *Final Appeal* hat mehrere Funktionen gleichzeitig. Zunächst ist er Antwort auf Marshmans letzten Angriff. Gleichzeitig ist er auch Überarbeitung und Vervollständigung des *Second Appeals* und von Rammohans Christologie und Bibelinterpretation. Lücken, die die vorherige Schrift gelassen hatte, und strukturelle Ungereimtheiten werden geklärt und poliert. Die kirchenhistorische Argumentation über die Alte Kirche wird nicht wieder aufgenommen und die biblischen Begründungen werden der Hauptmaßstab.

Demgegenüber treten neue Zwiespältigkeiten auf. An vielen Stellen kann Rammohan die unitarische Theologie der *Improved Version* in sein Gebäude integrieren. An anderen Stellen stehen die Anmerkungen der Unitarier-Bibel in Fußnoten, als erratische Blöcke, kaum mit dem Rest verbunden. Es ist aber anzunehmen: Wenn er sich mehr Zeit genommen hätte, hätte er auch die unitarische Theologie noch vollkommen amalgamieren können. Das textkritische Problem scheint immer deutlicher auf, sein Bezug zum Ganzen bleibt aber ebenso ungeklärt.

Unabhängig davon wird Rammohans Christologie durch den *Final Appeal* geschärft, weiter aufgeklärt, und ist zu einem geschlossenen, an allen Stellen mit biblischen Begründungen versehenen System gewachsen:

- Christus ist das höchste geschaffene Wesen im Himmel und auf Erden, der Erstgeborene aller Kreaturen, „der Sohn“. Vor seiner irdischen Geburt lebte er im Himmel als Engelswesen.

- Er ist der verheißene Messias, und um diese Rolle einzunehmen, wurde er in einen Menschen aus Fleisch und Blut verwandelt.

[108] Auch dies ist wieder eine Berührung mit muslimischer Jesuslehre!

[109] Zu Mt 28,20: „To the end of the age, i. e. to the end of the Jewish dispensation; till the destruction of Jerusalem and the temple; – soon after which miraculous powers were withdrawn, and no personal appearances of Jesus Christ are recorded“, NTIV, *Ed. 5*, 68, Anm. c; ähnlich zu Mt 18,20, wo die Erscheinungen und geistliche Präsenz Jesu auf die Apostel und ihre Lebenszeit eingeschränkt werden, vgl. ebd., 39f., Anm. b.

- Er ist eins mit dem Vater im Sinne einer Willenseinheit und vom Vater zu den aufrührerischen Menschen gesandt, voller Wahrheit, um in Wort und Beispiel zu wirken. Seine Botschaft ist das Brot des Lebens, das zum ewigen Leben führt. Sie besteht aus den göttlichen Gesetzen und dem gleichzeitigen Angebot göttlicher Gnade.

- Er wurde wegen der Anstößigkeit seiner Botschaft von den Menschen (den Juden) gekreuzigt. Er hat diesen Tod nicht angestrebt, und dieser Tod war auch nicht sein Auftrag, er hat ihn aber in Kauf genommen.

- Aufgrund seines Gehorsams ist er vom Vater erhöht, und ihm gebührt Verehrung durch die Menschen, aber nicht die Anbetung, denn diese gehört allein dem Vater – wie es Jesus selbst vorgelebt hat.

- Er ist Schöpfer und Erhalter der christlichen Kirche und Verkündigung. Mit der Schöpfung der Welt und ihrem Erhalt hat er nichts zu tun.

- Nach seiner Erhöhung und bis zum Gericht wohnt er im Himmel. Er ist in der Kirche durch seine Worte und die Erinnerung an seine Taten präsent.

- Er tritt im jüngsten Gericht als der Richter auf, der die Menschen nach ihren Taten richtet, und danach, ob sie gemäß der verkündeten Gebote Gottes gelebt haben.

- Aufgrund seiner Verdienste hat er die Macht, Gnade auszuteilen denjenigen, die ehrliche Reue zeigen. Das ist sein Mittleramt.

- Am Ende gibt er alle Ehrenstellungen und alle Macht an den Vater zurück und unterwirft sich mit der ganzen Schöpfung.

Rammohans Kritik an der Zweinaturenlehre ist ebenfalls gewachsen und mit noch mehr Argumenten unterfüttert. Den Widerspruch zwischen dem leidensunfähigen Gott und dem gekreuzigten Christus kann er in aller Schärfe ausmalen. Gerade als Anhänger des Advaita Vedānta steht ihm die Lehre von der Leidensunfähigkeit des göttlichen Urgrundes Brahman klar vor Augen. Marshmans Argumente haben nicht geholfen, das Verständnis zu klären, sondern eher noch mehr Unverständnis geschaffen.

In seiner Bibelauslegung bleibt Rammohan seinen bisher gefundenen Lösungen in fast allen Stellen treu. Wo er bisher unentschieden gewesen ist, vereindeutigt er seine Antworten. Wo er Positionen räumt, tut er das stillschweigend, gerne auch verschleiert durch Modifizierung seiner Ursprungsthesen. Er bleibt auch geschickt

darin, den LeserInnen Sand in die Augen zu streuen, wo er keine konsistente Lösung vorlegen kann. Im Alten Testament hat er im Allgemeinen einen festeren Grund als im Neuen, das mag auch an der Sprache liegen. Sein Hebräisch ist stärker als sein Griechisch.[110]

An manchen Stellen wiederum wünscht man sich, die Kontrahenten hätten sich an einen Tisch gesetzt und miteinander gesprochen, gerade wenn gegenseitige Missverständnisse und Rätselraten, was der andere gemeint haben könnte, die Diskussion verkomplizieren und kaum lesbar machen.

Insgesamt ist auch der *Final Appeal*, ebenso wie der *Second Appeal*, ein eindrucksvolles Zeugnis theologischer Schaffenskraft. Am Ende bleibt, wie vorauszusehen war, die Absage an die Dreieinigkeitslehre stehen:

> „Lastly, I tender my humble thanks for the Editor's kind suggestion in inviting me to adopt the doctrine of the Holy Trinity; but I am sorry to find that I am unable to benefit this advice. After I have long relinquished every idea of a plurality of Gods, or of the persons of the Godhead, taught under different systems of modern Hindooism, I cannot conscientiously and consistently embrace one of a similar nature, though greatly refined by the religious reformations of modern times; since whatever arguments can be adduced against a plurality of Gods, strike with equal force against the doctrine of a plurality of persons of the Godhead; and, on the other hand, whatever excuse may be pleaded in favour of a plurality of persons of the Deity, can be offered with equal propriety in defence of Polytheism" (§790).

Die Dreieinigkeit ist und bleibt für ihn ein polytheistisches System. Von Advaita Vedānta und Islam kommend, hat Rammohan Roy naturgemäß hohe Ansprüche an die Beschreibung der Einheit Gottes, und er findet genügend bestätigende Argumente in der Bibel. Joshua Marshman kann sich damit zufrieden geben, dass es mehrere Personen gibt, die aufgrund ihrer göttlichen Eigenschaften Gott sind, solange in der Bibel steht, dass Gott eins ist. Die persönliche Jesusbeziehung, die er spürt, ist für ihn Beweis genug für Jesu Göttlichkeit. Zwischen diesen beiden Positionen gibt es letztlich keine Vermittlung.

[110] Im Griechischen vergaloppiert er sich z. B. in §782, wo er eine grammatische Regel aus Middletons Buch m. E. sehr merkwürdig anwendet, und in §789, wo er 1Joh 4,3 anscheinend vollkommen missversteht.

4.4.3. Wirkung des *Final Appeals*

Reaktionen aus der unitarischen Welt

Der *Final Appeal* erreichte die Welt schnell. Rammohan Roy selbst verschickte ihn an die unitarischen Geistlichen, mit denen er in Verbindung stand.[111] Die Unitarier in England und den Vereinigten Staaten nahmen den *Final Appeal* mit Jubel auf. In London beeilte man sich, die Kalkuttaer Ausgabe baldmöglichst nachzudrucken, und Thomas Rees konnte schon am 1. Dezember 1823 die editorische Vorbemerkung unterzeichnen.[112] Der Band wurde der zweite Band der Londoner Edition, nachdem der erste die vorherigen Christentumsschriften enthalten hatte.

Zastoupil, der die Wirkung Rammohan Roys in Britannien untersucht hat, hat beschrieben, dass manche Unitarier den *Second Appeal* und andere wiederum den *Final Appeal* bevorzugten.[113] Die Gründe sind einleuchtend bei Betrachtung beider Schriften. Es gab sicher Unitarier, die eher „Anti-Trinitarier" waren, und die lieber eine streitbare und satirische Polemik gegen die altkirchliche Lehre lasen, und es gab wiederum andere, die mehr darauf achteten, inwiefern der Inhalt der eigentlichen unitarischen Position entsprach.

Im August und September 1823 erschien im *Monthly Repository* eine zweiteilige Rezension der Schriften Rammohan Roys, mit Fokus auf den ganz neu erschienenen *Final Appeal.* Rammohan Roy ist nun nicht mehr nur der ferne Inder, der mit den Missionaren streitet, sondern er erscheint jetzt schon als jemand, der die unitarische Sache verteidigt, und zwar von der Qualität her an vorderster Front mit den besten britischen Unitariern:

> „His publications and especially the ‚Final Appeal,' which has been recently received in this country, demonstrate the entire devotion of his heart and soul and mind and strength, and we believe we may add, of his substance, to the cause of pure Christianity. He has studied most diligently the great question between the Unitarians and Trinitarians, and he defends the general doctrine maintained by the former with a degree of ability rarely exceeded by the most practised polemics of this country."[114]

Marshmans Text, auf den der *Final Appeal* reagiert, und der auch in England erschienen war, wird in der Rezension nur abfällig und als geradezu rezensions-

[111] Vgl. *MR 1823*, 544.
[112] Vgl. Rammohan, *Final Appeal London 1823*, *Advertisement*.
[113] Vgl. Zastoupil, *Victorian Britain*, 45.
[114] *MR 1823*, 473.

unwürdig beschrieben, weil es immer dieselben Argumente seien, die man ja kenne.[115]

Der Löwenanteil der Rezension besteht aus großflächigen Zitaten aus Rammohans Text. Dem Projekt einer bibelwissenschaftlichen Kontroverszeitschrift, das Rammohan angekündigt hatte, wird voller Hoffnung entgegengeblickt, auch wenn man nicht meint, dass die Missionare etwas dazu beitragen, sondern vielmehr unter Ausreden die weitere Diskussion scheuen würden.[116] Das längste Zitat endet zielgenau an der Stelle, an der Rammohan Roy für sich beansprucht hatte, wie einst die Reformatoren im Streit mit dem Katholizismus, auch heute die alten Dogmen angreifen zu dürfen.[117] Auch Rammohans Lob der britischen Herrschaft in Indien wird wohlwollend zitiert.[118]

Die Bezeichnungen für Rammohan Roy selbst wechseln bunt umher und zeugen von dem schillernden Eindruck, den Rammohan Roy machte. Auf Seite 542 ist er zunächst „the Indian convert", dann „the accomplished Hindoo" und schließlich „the Indian Unitarian". Er erscheint als wahrer Held, der die „Sophistereien" der Heiden kennt und sich deshalb von christlichen Klügeleien nicht hinters Licht führen lässt; er braucht eine „einzige Bemerkung", um das ganze „Gebäude der Missionarstheologie" einzureißen; er antwortet „schlau, ohne bösartig" zu sein; er stellt die „Inkonsistenz der Sühnopferlehre" bloß usw. usf.[119]

Wenn der Rezensent behauptet, dass Rammohan Roy die besten kritischen Exegeten kennt und dabei Cappe, Newcome, Macknight, Doddridge und Whitby nennt,[120] dann übersieht er, dass mehrere davon nur in Binnenzitaten aus der *Improved Version* und Parkhursts Wörterbuch vorkommen.

Etwas unschlüssig ist der Rezensent in Bezug auf den Arianismus Rammohan Roys. Die Anwendung unitarischer Begrifflichkeiten und die Synthetisierung unitarischer Theologie durch den „indischen Unitarier" zeigen ihre Wirkung:

> „Some incidental expressions in Rammohun Roy's works lead us to conclude that he at first adopted, if he does not still hold, the Arian hypothesis"[121].

[115] „We find nothing in it to review, except as it is quoted by Rammohan Roy. It is, in fact, the repetition of the common-place arguments which have been again and again refuted in this country", *MR 1823*, 473.

[116] Vgl. ebd., 476.

[117] Vgl. ebd., 478f.

[118] Mit den Worten: „The other is the final paragraph of the work, and is peculiarly gratifying to us as Englishmen", ebd., 479.

[119] Vgl. ebd., 542.

[120] Vgl. ebd., 543f.

[121] Ebd., 544.

Während man beim *Second Appeal* noch relativ genau wusste, woran man war, war man beim *Final Appeal* unsicherer. Aber dafür konnte man um so entschiedener behaupten, dass Rammohan Roy auf der eigenen Seite stand.

Die Reaktionen der Missionspresse auf die Debatte

Wie reagierte die Missionspresse auf den *Final Appeal*? Im Januar 1823 hat das *Missionary Register* der anglikanischen *Church Missionary Society* noch kein Problem damit, das *Brahmunical Magazine* in den Rahmen hinduistischer Reformbemühungen zu stellen, die den Weg des Evangeliums bereiteten:

> „Rammohun Roy, in particular, discovers in his publications an extensive knowledge of English Polemical Writings. A Periodical Work was begun in 1821, in Bengalee and English, with the express view of defending the Hindoo Religion: it is entitled the ‚Brahmunical Magazine: the Missionary and the Brahmin': it is mild in its avowals, and acute in its sophistries; but its spirit is bitter, and its misrepresentations flagrant. But these Reformers are all preparing the way for the Gospel."[122]

Im Frühling 1823 war der *Second Appeal* schon lange in Kalkutta erschienen, aber die Londoner Ausgabe war gewiss noch nicht so weit verbreitet. In der Aprilausgabe des *Missionary Register* findet sich ein großer Artikel über Rammohan Roys Kampf für die Frauenrechte im Hinduismus. Er besteht vor allem aus ausführlichen Zitaten aus Rammohans 1822 veröffentlichtem Text *Brief Remarks regarding Modern Encroachments on the Ancient Rights of Females according to the Hindo Law of Inheritance.*[123] Zu diesem Zeitpunkt und zu diesem Thema wird Rammohan von den Anglikanern auch noch eindeutig positiv zitiert.

In der Septemberausgabe taucht Rammohan Roy als ein Unterpunkt in den vermischten Nachrichten aus Indien auf. Nachdem ein Abschnitt über Hindu-Reformer darüber informiert hat, dass an vielen Stellen in Indien angesehene hinduistische Gelehrte gegen den Aberglauben der Bevölkerung kämpfen, wird Rammohan Roy mit seiner „unglücklichen Entwicklung" *(„unfortunate course")* als negatives Beispiel gebracht. Bezug genommen wird zunächst auf die *Precepts* und dann allgemein auf weitere Schriften, ohne sie mit Namen zu nennen. Rammohan sei vom Hinduismus zum Christentum konvertiert, aber zu einem Christentum, das sich „der Autorität der übernatürlichen Offenbarung" nicht zu unterwerfen

[122] *MsR 1823*, 33.
[123] Ebd., 187-190.

wisse. Den *Precepts* wird noch zugestanden, dass sie wohl gut gemeint waren, aber die Folgeschriften werden unumschränkt verurteilt. Sie seien sowieso nicht von Rammohan Roy geschrieben, sondern von einem abtrünnigen Baptisten (gemeint ist sicher William Adam), und voller Eitelkeit und Möchtegern-Gelehrsamkeit. Sie würden vielleicht unter den Feinden des Christentums und den Muslimen Wirkung haben, aber unter den indischen Christen keinen Boden gewinnen.[124]

Damit wendet sich die *CMS* nun eindeutig von Rammohan Roy ab. Genauso wie die Unitarier ist sie der Meinung, Rammohan sei unitarischer Christ geworden, und das kommt einer Verurteilung gleich. Die Einschätzung, dass Adam die großen Christentumsschriften seinem Freund diktiert habe, hat das *Missionary Register* gewiss von Bischof Middleton.

Im **Annual Report** der *Baptist Missionary Society* 1823 wird die ganze Diskussion, und damit auch Marshmans Engagement in der Sache, in kleinstmöglicher Weise aufgenommen. Man erwähnt William Yates' Schrift gegen den *Second Appeal*:

> „Various useful works have issued from the Mission press in the course of the past year. Among them is a volume of excellent Essays on the peculiar doctrines of the Gospel, by Mr. Yates, in answer to Ram Mohun Roy, whose publication had previously received a very able reply from the pen of Dr. Marshman."[125]

Wenn jemand über etwas nicht berichten will, aber es erwähnen muss, weil jeder davon weiß, dann wählt er den Weg einer solchen Formulierung. William Yates war damit auch offiziell von jeglichem Verdacht, mit Rammohan gemeinsame Sache zu machen, befreit.

Die Baptisten werden auch in späteren Jahren nicht mehr über Rammohan Roy und seine Aktivitäten berichten. Das endgültige Urteil findet sich im *Annual Report* von 1825, in dem die Fähigkeit und der Glaube der mittlerweile durch Serampore ausgebildeten einheimischen Prediger illustriert werden soll. Ein solcher Christ namens Kangalee wird zitiert:

> „‚Spoke to a Brahmun,' says Kangalee, ‚who asked me what I thought of Ram Mohun Roy's way.' I said, ‚that he was like a man who shows me a fine house in the jungles, but cannot point out the way or door to it. Ram Mohun Roy points out one God, but does not point out the way to him; and so his instructions can be of no use to me; Christ is the door, and none can go to God but by him!'"[126]

124 *MsR 1823*, 401.
125 BMS, *Annual Report 1823*, 15.
126 BMS, *Annual Report 1825*, 10.

4.4.4. Im Gewande der Hindu-Traditionen: Die Tytler-Kontroverse, das *Brahmunical Magazine IV* und die *Humble Suggestions*

In der Analyse der ersten drei Teile des *Brahmunical Magazines*[127] war schon deutlich geworden, dass Rammohan Roy zuweilen eine andere Maske aufsetzte und unter Pseudonym aus einem anderen Blickwinkel argumentierte. In der Reihe der großen Christentumsschriften hatte nach *Precepts* und *Appeal* das Maskenspiel geendet – er trat vom *Second Appeal* an unter seinem Klarnamen an.

In zwei kleineren Episoden des Jahres 1823 schlüpfte er erneut in ein anderes Gewand. Er trat wieder als Sivaprasad Sarma auf im *Brahmunical Magazine IV* und als überzeugter Polytheist unter dem Namen "Ram Doss".

Die Tytler-Kontroverse im Mai/Juni 1823

Die Aufforderung Rammohan Roys an die Missionare, ihm einen Artikel zum Buch Genesis zu schicken, und die Ankündigung einer Kontroverszeitschrift im *Final Appeal* erweckte öffentliche Aufmerksamkeit. Marshman lehnte den Plan als unpraktikabel ab[128] und antwortete wieder im *Friend of India* mit einer Rezension, wie bisher. Aber andere Streiter für das orthodoxe Christentum fühlten sich berufen, auf Rammohan zu antworten.[129] Robert Tytler, ein Doktor der Medizin und Chirurg, aber anscheinend auch religionswissenschaftlicher Privatgelehrter, der öffentliche Vorträge hielt,[130] forderte Rammohan zu einer öffentlichen Podiumsdiskussion heraus. Rammohan lehnte das ab, weil er schriftlich disputieren wollte, und weil er keine Lust auf öffentliche Debatten mit jedem aufgeregten Trinitarier hatte. Er antwortete Tytler, er solle einen Text einsenden und sich eine Bestätigung aus Serampore holen, dass er für die Missionare sprechen dürfe. Tytler war aber auch ein Verächter der Baptisten und regte sich zusätzlich auf, dass Rammohan anscheinend nur mit „Wiedertäufern“ *(„Anabaptists“)* diskutieren wolle.[131]

Tytler pochte auf sein Recht, sich durch Rammohans *Appeals* als christliche Öffentlichkeit angesprochen zu fühlen, und machte den Vorgang durch einen Leserbrief an die Zeitschrift *Bengal Hurkaru* am 30. April 1823 öffentlich. Es gab sogleich eine Leserbriefschlacht über die Interpretation von Rammohans Heraus-

[127] Siehe oben S. 276.

[128] Vgl. seine Rezension, §803.

[129] In Rammohan, *EW III*, 123-153, ist der Teil der Streitbriefe abgedruckt, der im Juni von Rammohan selbst veröffentlicht wurde. Biswas, 86-162 (mit Anmerkungen), gibt alle greifbaren Texte wieder.

[130] Als Werke von ihm werden angegeben: *An enquiry into the Origin and Principles of Budaic Sabism* und *The Substance of a Discourse in Vindication of the Divinity of our Lord*, vgl. Rammohan, *EW III*, 125. Über seine Vortragstätigkeit vgl. Biswas, 152-154.

[131] Vgl. ebd., 88f.

forderung an die Missionare.[132]

Nun mischte sich plötzlich ein anderer in die Diskussion ein, ein Leser unter dem Namen „Ram Doss“. Es war niemand anders als Rammohan, der zum Schein die Identität und Weltanschauung eines überzeugten Ram-Anhängers annahm.[133] Er forderte Tytler auf, zu erkennen, dass die Inkarnation des göttlichen Christus nichts anderes sei als die Fleischwerdung des göttlichen Krishna in Ram, und bot ihm an, gemeinsam gegen die Unitarier aller Religionen zu kämpfen:

> „You ought to know that our religious faith and yours are founded on the same sacred basis, viz, the MANIFESTATION OF GOD IN THE FLESH, without any restriction to a dark or fair complexion, large or small stature, long or short hair. You cannot surely be ignorant that the DIVINE RAM was the reputed son of Dushuruth, of the offspring of Bhuggeeruth, of the tribe of Rughoo, as Jesus was the reputed son of Joseph, of the House of David, of the Tribe of Judah.“[134]
>
> „Policy therefore might have suggested to you, the propriety of maintaining a good understanding and brotherhood among all who have correct notions of the manifestation of God in the flesh, that we may cordially join and go hand in hand in opposing, and, if possible, extirpating the abominable notion of a single God, which strikes equally at the root of Hindooism and Christianity.“[135]

Tytler hielt das zunächst für einen Versuch, ihn auf die Schippe zu nehmen – was es auch war – begann dann aber, sich im *Bengal Hurkaru* auch gegen diese Seite zu verteidigen und den hinduistischen Polytheismus anzugreifen. Er wolle sich nicht mit Hindus gegen die Unitarier vereinigen.[136] Die Leserbriefe setzten sich über den ganzen Mai fort, und die LeserInnen des *Bengal Hurkaru* konnten sich sicher sein, jede Woche einige neue Tiraden vorzufinden. „Ram Doss“ setzte der ganzen Scharade die Krone auf, indem er Anfang Juni sämtliche Briefe und Leserbriefe der Konversation Dr. Tytler vs. Ram Doss in einer Broschüre veröffentlichte und kostenlos verteilen ließ.[137] Für Tytler war die Kontroverse im Juni ebenfalls beendet, weil er den Dienst in Kalkutta beendete und Indien verließ.[138]

[132] Auch ein anderer Leser unter dem Pseudonym „Orthodox“ meldete sich zu Wort und wollte die Herausforderung annehmen, falls die Missionare ablehnten, vgl. Biswas, 95-97.

[133] Biswas macht in ebd., 147, darauf aufmerksam, dass Rammohan dieses Pseudonym auch anderweitig benutzt hat.

[134] Ebd., 103.

[135] Ebd., 105.

[136] Vgl. ebd., 112 und 114.

[137] Zu erhalten im Buchladen von Bishumber Dhur, No. 2, New China Bazar, vgl. ebd., 137.

[138] Vgl. ebd., 132.

Man mag diesen Streich auf Kosten des ehrbaren und frommen Mediziners mehr oder weniger lustig finden, und eine genaue Analyse der Texte ist hier nicht vonnöten, denn sie sprechen eigentlich für sich selbst. Auf zwei Aspekte der Debatte soll jedoch hingewiesen werden:

Erstens. Tytler hat ein Kernargument, nämlich dass sämtliche schriftlichen Quellen der Hindus nicht älter als 800 Jahre seien, und dass sie korrumpierte Versionen biblischer Texte seien. Deshalb seien die Avatare der Hindu-Mythologie lediglich missverstandene Überbleibsel christlicher Lehren.[139] „Ram Doss" nimmt dieses Argument nicht im mindesten auf. Er behauptet in mehreren Briefen, dass Tytler auf seine Darstellung, dass christliche und hinduistische Inkarnationslehre die gemeinsame Basis beider Religionen bildeten, nicht antworten wolle.[140]

Der Anspruch, dass die Bibel die göttliche Offenbarung im Original und exklusiv wiedergebe, gepaart mit der Behauptung, dass andere Schriften weniger wert seien, weil sie aus anderen Quellen stammten oder korrumpierte Formen des Originals seien, war Kernelement christlichen Selbstverständnisses. Rammohan hatte auf solche Argumente niemals geantwortet. In der Diskussion mit Tytler tritt ganz deutlich hervor, dass er an der *Herkunft* der fraglichen Schriften wenig interessiert ist und auch nicht daran, welche von welcher abgeleitet ist. Wichtig ist für ihn der *Inhalt*: Wenn trinitarisches Christentum und polytheistischer Hinduismus sich in der Frage der Inkarnation einig sind, dann haben sie eine „gemeinsame Basis".[141] Wenn unitarisches Christentum und unitarischer Hinduismus sich in der Frage der Einheit Gottes einig sind, dann passen sie ebenfalls zusammen.

Zweitens. Zum Monatsende Mai mischte sich noch ein anderer Leser in die Diskussion ein unter dem Namen „A Christian". Er griff „Ram Doss" an und rief andere Leser auf, sich quasi zu „ermannen" und es ihm gleich zu tun:

> „I will therefore ask, – Christian readers, are you so far degraded by Asiatic effeminacy as to behold with indifference your holy and immaculate RELIGION thus degraded by having it placed on an equality with disgraceful ignorance and shameful superstition?"[142]

Es gehörte zu den Stereotypen des kolonialistischen Diskurses, die Kolonisierten als „weibisch"/„verweichlicht" darzustellen.[143] Dieser Satz ist ein Musterbeispiel:

[139] „The legends attached to the *Avatars* are merely perverted, and corrupted copies of the Holy Scriptures in the possession of Christians, and have no particular relation to the ancient religion, whatever it may have been, of the inhabitants of this country", Biswas, 112.

[140] Vgl. z. B. ebd., 119.

[141] „[…] are founded on the same basis", ebd.

[142] Ebd., 124.

[143] Vgl. Sh. Sugirtharajah, 80-82.

Die als weiblich dargestellte christliche Religion, die heilig und unbefleckt (!) ist, muss von den christlichen Männern verteidigt werden, denn sie wird entehrt. Bei den Asiaten hingegen herrscht Geschlechterverwirrung: Ihre Männer sind weibisch und ihre Religion schändlich und damit nicht unbefleckt.

Rammohan hatte in den *Appeals* des öfteren auf die asiatische Herkunft der biblischen Schriften hingewiesen. Auch hier gibt er eine klare Antwort:

> „Before ‚A Christian' indulged in a tirade about persons being ‚degraded by *Asiatic* effeminacy' he should have recollected that almost all the ancient prophets and patriarchs venerated by Christians, nay even Jesus Christ himself, a Divine Incarnation and the *founder* of the Christian Faith, were ASIATICS, so that if a Christian thinks it degrading to be born or to reside in *Asia* he directly reflects upon them."[144]

Dass er Jesus in diesem Stück als „göttliche Inkarnation" bezeichnet, ist seiner Rolle als „Ram Doss" geschuldet, aber der Rest ist Rammohan Roys originale Ansicht. Der später oft bei Vertretern der indischen Renaissance zitierte „asiatische Christus" ist hier klassisch formuliert.[145]

Das *Brahmunical Magazine IV* im November 1823: Angriff auf die anglikanische Theologie

Im Herbst 1823 feierte das *Brahmunical Magazine* eine kurze Wiederkehr. Rammohan schlüpfte wieder in das Gewand von Sivaprasad Sarma, der den Advaita Vedānta verteidigte gegen den Anwurf von Seiten von Missionaren, er sei eine Form des Atheismus.[146] Wie auch in den Vorgängernummern konnte er sich in der Diskussion mit den Missionaren nicht beschränken auf die Erklärung und Verteidigung des Vedānta, sondern begann wieder eine Diskussion um die Dreieinigkeit.

Der Text enthält zwei Kapitel. Im ersten Kapitel erfolgt die Verteidigung des Advaita Vedānta, wozu er als Sivaprasad Sarma aus Rammohan Roys Vedānta-Schriften zitiert, aber auch nicht vergisst, Zitate aus dem Alten Testament daneben zu stellen. Seine Argumentation ähnelt der im *Appeal*, wo er sich auch gegen den Schmids Atheismusvorwurf gewehrt hatte. Ein neuer Punkt ist die Art und Weise, wie er die Überwindung menschlicher Sünde aus hinduistischer Sicht beschreibt: Der Mensch kann die Sünde durch ehrliche Reue und ernsthafte Meditation *(„sincere*

[144] Biswas, 127.
[145] Zur Wirkungsgeschichte vgl. ebd., 158-160, und Sharpe, 6-15.
[146] Vgl Rammohan, *Brahmunical*, IV, 179.

repentance and solemn meditation") besiegen. Das schlechte Gewissen und die Angst, die der Mensch bei diesem In-sich-Gehen empfindet, entsprechen der Strafe für die Sünde.[147] Damit vereinigt er das Prinzip „Reue", das er so deutlich aus der Bibel herausgearbeitet hatte, mit der hinduistischen Meditation.

Auch in der Frage nach dem Jüngsten Gericht[148] möchte er Vedānta und Bibel möglichst ohne Widerspruch darstellen. Nach seinen Worten klingt es so, als ob der Vedānta das Gericht lediglich nicht erwähne. Er kenne jedoch eine diesseitige Bestrafung der Sünder, genauso wie das Alte Testament.[149]

Im zweiten Kapitel polemisiert er wieder gegen die Dreieinigkeit und erklärt die vollkommene Irrationalität und biblische Unbegründbarkeit dieser Lehre, und dass sie nur durch frühkindliche Erziehung den Menschen eingeflößt werden könne.[150] Dann nutzt er jedoch ein neues Argument: Auch die Vertreter der Dreieinigkeitslehre seien untereinander vollkommen uneins. Dazu zählt er fünfzehn anglikanische Theologen auf, die er in zehn Gruppen sortiert, die zehn unterschiedliche und widersprüchliche Beschreibungen der Dreieinigkeit gegeben hätten.[151] Die Schlussfolgerung ist, dass selbst die Trinitarier keine konsistente Erklärung ihrer eigenen Lehre vorlegen können – aber wie sollten sie auch? Ein Luftschloss hat eben nun einmal keine präzisen Baupläne:

> „I myself, however, am not surprised at the many contradictory accounts they have given of the Trinity; because when the building is the mere creature of *fancy*, it is not to be expected that its architects should well agree in their description of its form and proportions."[152]

Im *Second Appeal* hatte Rammohan lediglich eine Fülle von verunglückten Metaphern für die Dreieinigkeit zerlegt, aber „die Trinitarier" immer als geschlossenen Block angegriffen. Dass sie selbst ihre Lehre nicht übereinstimmend formulieren

[147] Vgl. Rammohan, *Brahmunical*, IV, 185.

[148] Er zitiert seinen Kontrahenten: „Will mankind at last be certainly raised and judged? and will they suffer or enjoy according to their works or not?", ebd. Dass es im Hinduismus kein Gericht gebe, war für die Missionare anscheinend ein stehendes Argument für die Unmoral dieser Religion.

[149] „The Vedanta does not confine the reward or punishment of good or evil works to the state after death, much less to a particular day of judgment; but it reveals positively, that a man suffers or enjoys, according to his evil or good deeds, frequently even in this world, – a doctrine which is not, I think at variance with the first part of the Christian Bible", ebd.

[150] In dieser Hinsicht vergleicht er sie sogar mit dem Kali-Kult, vgl. ebd., IV, 188!

[151] Dermot Killingley hat in einem sehr umfassenden Aufsatz die verschiedenen Positionen, ihre Herkunft und Rammohans Zugriff darauf, v. a. Hebers Position, untersucht und dargestellt, vgl. Killingley, *Heber's View*.

[152] Rammohan, *Brahmunical*, IV, 192.

können, ist ein neues Argument. Selbst wenn man das trinitarische Christentum annehmen wollte, welches denn?[153]

Aus eigener Erfahrung spricht Rammohan, wenn er erklärt, dass man die praktische Ethik des Christentums von den irrationalen Lehren kaum trennen könne, wie manche wohlmeinende Christen vorschlügen – denn das würde auf entschiedenen Widerstand der Missionare stoßen.[154] Eigentlich müssten die Missionare ihre dogmatischen Lehren in Indien geheim halten, denn sie gefährdeten den Ruf der Briten als einer gelehrten und gottesfürchtigen Nation.[155] Er hat aus der Diskussion um die *Precepts* anscheinend einige Lehren gezogen.

Nach weiteren Argumenten gegen die Dreieinigkeit legt er ein „Glaubensbekenntnis“ *(„our religious creed“)* vor, zur „Information der Missionare“. Dieses Bekenntnis bezieht sich als Quelle auf den „Heiligen Vedanta“. *Ein* Wesen sei Quelle und ordnendes Prinzip des Universums und aller individuellen Seelen. „Götzendienst“ jeglicher Art und unter jeglichem Schleier wird abgelehnt, sei es die Verehrung künstlicher, natürlicher oder gedanklicher Objekte. Gottesdienst bestehe allein aus *Daya*, was er mit gegenseitiger Güte *(„benevolence towards each other“)* übersetzt. Gottesdienst sei nicht ein ausgefallenes Glaubensbekenntnis oder die Bewegung von Gliedmaßen in einem heiligen Gebäude. Unter dieses „Glaubensbekenntnis“ zieht er am Ende den Dank für die britischer Herrschaft in Indien und das Gebet, dass sie noch viele Jahrhunderte andauern möge.[156]

In diesem Bekenntnis kann man schon Wurzeln für die spätere Gründung der *Brahmo Samāj* finden.

Ein bescheidener Ratschlag: *Humble Suggestions* 1823

Im Frühjahr 1823[157] erschien noch ein dritter kleiner Text aus Rammohans Feder unter dem Pseudonym „Prusunnu Koomar Thakoor“.[158] Er wendet sich an „seine Landsleute, die an den einen wahren Gott glauben“ *(„his countrymen who believe in the one true God“)* und repräsentiert eine hinduistische Innenreflexion. Kein Dialog,

[153] „Supposing a Hindu or a Mussalman were ready and willing to embrace the Christian faith, would he not sincerely repent of his rashness, as soon as he discovered that the accounts of the essence of the Christian religion, given by the principal persons of the Church, are as opposite to each other as the west is to the east?“, Rammohan, *Brahmunical*, IV, 191.

[154] They „consider these doctrines to be the fundamental principles of the Christian Faith, so that, no man can possibly benefit by the practical parts of Christianity, unless he is enabled to pervert his senses, so far as to believe the truth of these doctrines“, ebd., IV, 192.

[155] Ebd., IV, 193.

[156] Ebd., IV, 198.

[157] Sen verweist auf eine Rezension des Textes im März 1823 als *terminus ante quem*, vgl. Sen, 188.

[158] Er umfasst in den *English Works* nicht einmal zwei Seiten, vgl. Rammohan, *EW I*, 209-212.

keine Polemik, eher eine „Theologie der Religionen".

Er beginnt, indem er die Gemeinschaft beschreibt, die er anspricht, nämlich alle, die (1.) aufgrund der Veden daran glauben, dass es *einen* Gott gibt, den man „weder durch Sprache, Gedanke oder Anschauung" erkennen kann, und (2.) ihr Leben so führen wollen, dass sie den andern so hoch halten wie sich selbst und sein Glück und Unglück als ihr eigenes begreifen:

> „God is ONE *only* without an equal," […] „He cannot be known either through the medium of language, thought, or vision: how can he be known except as existing, *the origin and support of the universe*?"
>
> „He who is desirous of eternal happiness should regard another as he regards himself, and the happiness and misery of another as his own."[159]

Diese beiden Sätze kommen mit Anführungszeichen wie Zitate daher, als ob sie aus den Veden stammten – aber eigentlich sind sie nichts anderes als eine erneute Häutung des Doppelgebotes der Liebe aus Rammohans Feder.[160] Die Liebe zu Gott rückt jedoch in den Hintergrund im Vergleich zur Erkenntnis.

Der Rest des Textes besteht aus einer Beschreibung von drei Gruppen von Gläubigen, die alle mit Respekt behandelt werden müssten:

1. Alle, die die Einheit Gottes und die Liebe zum Nächsten genauso hochhalten: Es werden aufgezählt die Sikhs und verschiedene andere monotheistische Gruppen der indischen Religionswelt,[161] und im nächsten Schritt auch die christlichen Unitarier, auch wenn sie Jesus Christus als den Boten und Lehrer Gottes betrachten. Mit ihnen soll zusammengearbeitet werden.[162] Diese alle sind durch das Objekt ihrer Verehrung und Anbetung und durch ihre religiöse Praxis geeint. Sie sind Brüder.

2. Alle, die die Einheit Gottes bekennen, aber trotzdem bestimmte Personen als Inkarnationen und Manifestationen Gottes verehren: Darunter fallen diejenigen Christen und Hindus, die keine Bilder verehren und Gott als Einen

[159] Rammohan, *EW I*, 211.

[160] Die Sätze stammen zumindest nicht aus Rammohans Übersetzungen hinduistischer Texte.

[161] „The ten classes of Sannyasis, and all the followers of Guru Nanak, of Dadu, and of Kabir, as well as of Sanda, &c.", ebd.

[162] „We should feel no reluctance to co-operate with them in religious matters, merely because they consider Jesus Christ as the Messenger of God and their Spiritual Teacher", ebd., 212.

in verschiedenen Formen betrachten.[163] Diese soll man nicht unfreundlich behandeln.

3. Alle, die Bilder verehren. Darunter fallen Europäer, die Jesus als Höchstes Wesen anbeten und Bilder von ihm haben, sowie hinduistische Bilderverehrer. Diese soll man nicht hassen.

Falls Europäer der letzten beiden Gruppen versuchen, Angehörige der ersten Gruppe zu bekehren, soll man sie wegen ihrer Blindheit bedauern.

Die *Humble Suggestions* formulieren eine friedliche Koexistenz der verschiedenen Religionen und sortieren alle religiösen Anschauungen in drei konzentrischen Kreisen um die wahre Gotteserkenntnis und Ethik ein. Sie sind vollkommen aus hinduistischer Perspektive und für Hindus geschrieben. Sie nehmen aus den vergangenen Schriften Rammohan Roys wieder das Doppelgebot der Liebe als Kernelement auf. Die unitarischen Christen sind und bleiben „Brüder" und „Kooperationspartner", aber es deutet sich schon an, dass sie aus anderen Quellen schöpfen (Veden vs. Christi Botschaft). Es entsteht eine „Ökumene" der Unitarier, aber keine Fusion oder Konversion.

In der Veröffentlichung des *Final Appeals* zum Jahresbeginn 1823 hatte Rammohan das große Projekt seiner Kontroverszeitschrift angekündigt. Aus Mangel an geeigneten Diskussionsgegnern wurde daraus nichts. Die kleinen Schriften des Jahres führen zu dem Schluss, dass sich Rammohan gedanklich wieder in hinduistischen Gefilden des Advaita Vedānta bewegte, nachdem er die Bibel „abgearbeitet" hatte.

In den *English Works* findet sich noch ein Text aus dem Jahr 1823: *A Dialogue between a Missionary and Three Chinese Converts.*[164] Dabei handelt es sich um eine kleine Satire, die zusammen mit einem anderen Dialog im Mai 1823 in Kalkutta erschienen ist. Dieser Text stammt nicht von Rammohan Roy, denn er ist wortgleich schon fünf Jahre vorher im *Christian Reformer* erschienen, und zwar in derselben Ausgabe, die auch Nachrichten über Rammohan Roy nach England brachte. Der Autor ist ein Leser mit dem Kürzel „O.", der

[163] „Those who believe Jesus Christ to be God himself [...] and maintain Father, Son and Holy Ghost to be one God"; „who without forming any external image, meditate upon Rama and other supposed incarnations, and believe in their unity", Rammohan, *EW I*, 212.

[164] Rammohan, *EW III*, 153-158.

einen voltaireschen Witz über die Transsubstantiationslehre als Inspiration genommen hat.[165]

Dieser Text wird jedoch immer wieder als Werk Rammohans angeführt.[166] Weil Rammohan eine bengalische Übersetzung davon publiziert hat, ist wohl auch die englische Fassung in seine Werksausgabe gerutscht. Der Text ist einer von mehreren, die von Rammohan und seinen unitarischen Bundesgenossen aus unitarischen Zeitschriften und unitarischer Literatur übernommen und in Kalkutta nachgedruckt wurde, also Teil der publizistischen Kampagne, die zunehmend satirische Züge annahm.[167]

[165] Vgl. *CR 1818*, 10-13. Zastoupil hat bereits vor mir die Veröffentlichung im *Christian Reformer* bemerkt, vgl. Zastoupil, *Victorian Britain*, 133f.

[166] Vgl. Collet, 141, auch Ball, 111, und neuerdings wieder Sen, 188. Killingley scheint den Text für eine Übersetzung einer von Rammohan auf bengalisch verfassten Urfassung zu halten, vgl. Killingley, *Rammohun*, 163, dabei ist es anders herum.

[167] Vgl. Zastoupil, *Victorian Britain*, 133f.

4.5. Joshua Marshman nimmt sich das letzte Wort in der Debatte (1823-1825)

1823

Dez Marshmans erster Teil seiner Rezension des *Final Appeals* bezüglich der Versöhnungslehre erscheint im *Friend of India*.

1824

Feb Rammohan Roy antwortet auf Henry Wares Fragen zu den Aussichten der christlichen Mission in Indien.

Mai Joshua Marshman schreibt gegen Abbé Dubois über seine Sicht der Zukunft der christlichen Mission.

1825

Jan Marshmans zweiter Teil seiner Rezension des *Final Appeals* bezüglich der Christologie erscheint mit Band III des *Friend of India*.

4.5.1. Marshmans erste Rezension des *Final Appeals*: Verteidigung der Versöhnungslehre

Rammohan Roy hatte sich eigentlich vorgestellt, dass die Debatte zu anderen, nämlich seinen eigenen Bedingungen fortgesetzt werden sollte. Der Plan, ein Monatsmagazin als Diskussionsplattform zu gründen, fand keinen Widerhall. Auch sein Hauptgegner Marshman hatte kein Interesse daran, die Debatte noch jahrelang fortzusetzen, weil er der Meinung war, dass dabei sämtliche LeserInnen den Überblick verlieren würden (§803). Er wählte den gleichen Weg für seine Antwort wie bisher, den *Friend of India*, und schrieb eine Rezension. Weil er den ganzen *Final Appeal* nicht in einer Ausgabe abarbeiten konnte, machte er zwei Teile daraus. Der erste erschien in der Dezemberausgabe des Jahres 1823, und Marshman hatte sich als Thema Rammohan Roys Angriff auf die Sühnopferlehre ausgewählt.

Grundlage für Marshman blieb die vollkommene Überzeugtheit vom Sühnopfer und von der Göttlichkeit Christi. Auch wenn manche (menschlichen) Argumente fallen könnten, blieben dennoch immer genug übrig:

> „[We are assured] that if nine-tenths of those capable [arguments] of being employed, were wholly dropped, so many would remain to establish these doctrines, that even the gates of hell could not prevail against them“ (§805).

Der Text im *Friend of India* läuft einfach ungegliedert durch. Parallel zur Zeitschriftenausgabe ist er jedoch auch als separater Druck erschienen, wohl um einen größeren Leserkreis als die Abonnenten der Missionszeitung zu erreichen. Diese Buchausgabe zeigt eine Gliederung in sieben Abschnitte (Einleitung, Anmerkungen zu Rammohans Einleitung, Anmerkungen zu Rammohans Stellungnahmen zu Pentateuch, Psalmen, Prophetenbücher, Evangelien, Briefen).[1]

Der Stil der Auseinandersetzung mit Rammohan

In den vorhergehenden Rezensionen hatte Marshman viel Aufwand getrieben, auf Rammohans Argumentationsweise einzugehen. Diese Geduld endet jetzt.

Dafür, dass die Streitschriften immer länger geworden sind, gibt Marshman allein Rammohan die Schuld, denn dieser habe mit immer längeren Texten geantwortet (§802). Rammohans Vorwurf, Marshman habe mit „ungerechtfertigten Unterstellungen“ *(„unjust insinuations“,* §454) gearbeitet, hält er für bloße Wehleidigkeit. Wer mit seinen Argumenten nicht punkten könne, ziehe sich gerne auf solche Beschwerden zurück (§805). Schließlich gehöre zu einer Streitschrift ja zumindest die Unterstellung, der Gegner müsse Unrecht haben:

> „We now begin to fear that we have filled our whole reply with insinuations; for there is not an argument brought which does not at least *imply*, that we believe him wrong from beginning to end“ (§806).

Auf Rammohans Darstellung, er habe schon immer die Lehren von Sühnopfer und Göttlichkeit Christi abgelehnt, sei von Marshman aber zum öffentlichen Bekenntnis gezwungen worden, reagiert der Missionar mit Erleichterung: Er würde es sich niemals vergeben können, wenn Rammohan erst durch die Debatte in Gegnerschaft zur christlichen Lehre getrieben worden sei.[2]

Im Laufe der Untersuchung von Rammohans Text äußert Marshman immer wieder seine Enttäuschung darüber, dass dieser auf seine Belegstellen nicht geantwortet habe. Rammohan hatte an mehreren Stellen einfach geschrieben, dass er den Zusammenhang, z. B. der Psalmstellen, mit dem Sühnopfer Christi nicht verstehen könne. Dieses Unverständnis – aus Rammohans hermeneutischem Standpunkt

[1] Marshman, Joshua, *Reply to Rammohun Roy on The Atonement of Christ; originally published in The “Friend of India”*, Serampore 1823. Da der *Friend of India* im Dezember erschien und auf der Buchausgabe ebenfalls 1823 angegeben ist, müssen die beiden Ausgaben fast gleichzeitig erschienen sein. Der Satzspiegel ist gleich, bis auf die Einfügung von Abschnittsüberschriften in der Buchausgabe.

[2] „We however feel it an unspeakable consolation, that if we have compelled him to *avow* this disbelief, we did not *create* it in him: had we, we should never have forgiven ourselves this side of the grave“, §807.

erklärbar – interpretiert Marshman als Ausweichen vor seinen schlagenden Argumenten.[3] Auch die Stellen aus der Briefliteratur, die Marshman einfach aufgelistet hatte, hatte Rammohan aus Marshmans Sicht nicht angemessen beantwortet (§922).

In der letzten Rezension hatte sich schon eine Tendenz abgezeichnet, die Frage der persönlichen Erlösung zu thematisieren. Wenn Rammohan bei seiner Position bleibe, sei seine Seligkeit gefährdet (z. B. §308). Diese düsteren Andeutungen häufen sich jetzt, freilich immer gehüllt in den Appell, der Gegner möge umdenken und zur Rettung finden:

> „Yea if [our Author] should discover the greatest enmity against both these doctrines, it would excite no surprize. If they be true, he is ruined both for time and eternity, unless he take refuge in the death of Christ“ (§820).[4]

Hier verlässt der Missionar (seiner Natur gemäß) die rein intellektuelle Debatte. In eine ähnliche Richtung geht auch Marshmans Vorwurf, Rammohan habe nicht beweisen können, dass auch Menschen, die nicht auf Christi Sühnopfer vertrauen, wahrhafte Rechtschaffenheit, Frieden und Glück in ihren Herzen haben könnten.[5] Damit begibt er sich in das Gebiet der nicht falsifizierbaren Theorien.

Größere Emotionalität bei Marshman lässt sich auch typographisch bemerken. Die Menge der Textstellen, die in kursiv gesetzt sind, um etwas hervorzuheben, und derer, die in Kapitälchen erscheinen, um innerhalb von kursiven Texten in zweiter Potenz noch stärker hervorzuheben, ist deutlich größer als bisher.

Wie schon in seiner letzten Rezension gelingt es Marshman wieder des öfteren, Rammohans mitunter aufgeplusterte Rhetorik zu entlarven. In §515 hatte Rammohan Lockes Paraphrase von 2Kor 5,21 zitiert:

> „‚For he hath made him to be sin,‘ &c., has no reference to the atonement, which the Editor insists upon: it implies no more than that ‚God hath made him subject to sufferings and death, the usual punishment and consequence of sin, as if he had been a sinner, though he were guilty of no sin; that we, in and by him, might be made

[3] „Twelve proofs were adduced from the book of Psalms […]. As this vitally affected his cause, we of course expected, that in a reply of nearly four hundred pages, he would have examined each passage and stated the reasons from scripture which forbad its being applied to the atonement of Christ“, §878.

[4] Solche Andeutungen kann man auch lesen in §844, §861, §940.

[5] Zu Nah 1,15: „It was quoted as alluding to Christ's *kingdom*, which is ‚righteousness, peace, and joy in the Holy Ghost;‘ and our author has brought no proof that these are ever found in the heart of any but those who rely wholly on Christ's atonement“, §908.

> righteous, by a righteousness imputed to us by God.‘ See Locke's Works, Vol. VIII. page 232“ (§515).

Marshman kommentiert dazu:

> „Can he be ignorant that Locke here confirms the very doctrine he himself is opposing? Why did God make him who ‚was guilty of no sin,‘ subject to the usual punishment and consequence of sin but *as an atonement for others*? […] And whose ‚righteousness‘ is it which is ‚imputed to us by God?‘ Is it not His, who ‚of God is made unto us *righteousness*?‘ Locke's testimony here, instead of refuting, only confirms the doctrine he brings it to oppose“ (§898).

Das mit großer Emphase als Widerlegung der Sühnopferlehre vorgetragene Locke-Zitat entpuppt sich so als einfache, zugegeben modernere, Neuformulierung derselben Lehre, dass der unschuldige Jesus wie ein Verbrecher gestorben ist, damit seine Gerechtigkeit nun uns zugerechnet werde.[6]

Rammohan Roy ist und bleibt Hindu – die Rolle der „Vorurteile“

Rammohans immerwährende Unterstellung, dass mit den Gegnern nicht vernünftig zu sprechen sei, weil sie in frühkindlich eingeflößten Vorurteilen gefangen seien, findet jetzt endlich eine gebührende Erwiderung. Marshman befasst sich ausführlich mit der Rolle von religiöser Voreingenommenheit im Menschen und in Rammohan Roy im Besonderen. Die Darstellung Rammohans, er sei im Gegensatz zu den verbohrten Trinitariern von religiösen Vorurteilen frei, greift Marshman zu Recht frontal an:

> „But in this does not our author deceive himself? Had he no early religious prejudices? Was he not brought up in the Hindoo system? […] Will he say that he [found the truth] by his own diligence and strength of mind, and that those who believe in Christ's Atonement and Deity have not equal diligence and mental strength, and thus declare that he and his companions ‚are the men, and wisdom shall die with them?‘“ (§815).

[6] Aus anderer Perspektive könnte man allerdings auch sagen, dass beide Kontrahenten in Lockes Formulierung eine Sprachregelung für den Tod Jesu gefunden haben, der sie gleichermaßen zustimmen konnten. Wenn sie in einem Dialoggremium gezwungen worden wären, ein gemeinsames Abschlussdokument zu unterzeichnen, wäre dann so etwas wie Lockes Paraphrase herausgekommen?

Rammohans Bibelauslegung sei in der Tiefe vom Hinduismus geprägt, und weil er so überzeugt sei, dass er über allen Vorurteilen stehe, könne er das selbst nicht einmal erkennen.[7] Konkret macht Marshman das an zwei Punkten fest:

(1) Sein Kampf gegen die Dreieinigkeit ist lediglich ein früh erworbener Reflex gegen jegliche Unterscheidung von Personen innerhalb der Gottheit. Damit führt Rammohan seinen Kampf gegen den hinduistischen Polytheismus weiter, aber er beschäftigt sich nicht mit der biblischen Botschaft vom dreieinigen Gott. Ein Kind, das einmal mit einer Glasperle betrogen worden ist, wirft auch einen Diamanten weg (§906). Dasselbe gilt auch für die Ablehnung der Inkarnation Christi, denn sie klingt für Rammohan zu sehr wie die Lehre von den Avataren (§927). Für diese beiden christlichen Lehren, Dreieinigkeit und Inkarnation, hatte Rammohan tatsächlich als „Gegenbeweise" regelmäßig die Ähnlichkeit zu hinduistischen Traditionen angeführt.[8]

(2) Rammohans Verständnis von göttlicher Gerechtigkeit ist in der Tiefe immer noch von der Karma-Lehre durchdrungen. Er hatte im *Final Appeal* darüber philosophiert, dass es ungerecht sei, wenn Gott jede einzelne böse Tat mit ewiger Verdammnis räche, weil doch auch gute Taten des Menschen eine Belohnung verdient hätten (§539). Marshman erkennt darin die Logik des Karma, in der jede Tat eine notwendige Folge (im nächsten Leben) hat.[9] Er spielt Rammohans Ansatz weiter durch:

> „The soul suffers its finite punishment; it enjoys its finite reward. What becomes of it then? Justice itself forbids its being either rewarded or punished farther. It is then absorbed into Bruhma? Is it annihilated? or, is it sent again into human life? Thus his doctrine inevitably leads him to *Hindooism* or to *annihilation*" (§939).

Rammohans Lehre sei folglich ein Beleg dafür, dass falsche Religion sich nicht reinigen lasse. Wenn man den Hinduismus von den gröbsten Abscheulichkeiten trenne, könne er sich zwar sogar die Heiligen Schriften aneignen, aber das Endergebnis sei nichts anderes als Unitarismus in all seiner Herrlichkeit, wie man ihn

[7] „Thus while he imagines that, free from all religious prejudices, he has been searching the Sacred Scriptures to discover the simple truth, he has been endeavoring to bend them to his preconceived system of refined, but real Hindooism! As easily might he constrain the east to meet the west, however, as cause the gospel of the meek and lowly Jesus to coalesce with the Hindoo doctrine of human merit", §818.

[8] Es kann sein, dass Marshman in seiner Argumentation von Yates inspiriert wurde, der ähnlich gegen Rammohan geschrieben hatte, vgl. Yates, 168.

[9] Vgl. zum Zusammenhang zwischen Karma und Wiedergeburt Hamilton, 10-12.

schon vom Islam kenne.[10]

Kein Mensch, auch nicht der große Rammohan Roy, ist unvoreingenommen. Marshmans Gedanken über die Vorurteile im Menschen klingen fast modern, wenn man sie mit heutigen Subjektivitätstheorien vergleicht. Freilich findet diese Modernität ihr Ende, wenn er die Ausnahme formuliert: Wer die Lehre von Sühnopfer und Göttlichkeit Christi von Herzen annehme und vom Geist durchdrungen werde, werde gänzlich frei von „Götzendienst“ und Ungerechtigkeit (§813).

Das Kreuz Christi als schärfster Fall der Theodizee

In der Darstellung der Evangelisten endete die Reise Jesu mit seinen Jüngern in die Hauptstadt Jerusalem zunächst mit einer großen Katastrophe. Jesus wurde nicht zum erwarteten Heiland, sondern als Aufrührer angeklagt und gekreuzigt. Die Auferstehung und die Erscheinungen vor den Jüngern brachten dann eine Wende, aber die bohrende Frage blieb: Wie konnte es sein, dass Jesus gekreuzigt wurde und den Tod eines Verbrechers sterben musste? Den Einwand der Zweifler, dass ein solcher Gekreuzigter wohl kaum der Retter sein könne, reflektierte in der Folgezeit besonders der Apostel Paulus (vgl. Gal 3,13).

Marshman hatte bisher daran gearbeitet, die Sühnetodfunktion des Kreuzes aus biblischen Stellen, vor allem aus alttestamentlichen Weissagungen, zu beweisen. Dies hatte zu einem Kampf um kleinste Einzelheiten in den Labyrinthen alttestamentlicher Exegese geführt. In dieser neuen Rezension nimmt er sich Rammohans Vorwurfs, die Opferung einer Person für die Menschheit sei ungerecht, vollkommen neu an. Das Kreuz Christi wird zum härtesten Problemfall für die Theodizee-Frage. Die „Ungerechtigkeit“, über die sich Rammohan fortwährend empört, ist ein Faktum der Weltgeschichte:

> „This gross iniquity HAS BEEN *perpetrated.* The ‚sinless Jesus‘ HAS BEEN ‚*afflicted with the death on the cross.*‘ Since Christ then *has really suffered death* without the gates of Jerusalem, if he did not suffer as an atonement for others, still ‚an innocent being with all the human feelings who had never transgressed the will of God,‘ has been put to death on the cross, as a guilty and impious transgressor; – and our author’s system leaves this gross iniquity, unquestionably the greatest crime ever committed in the universe, upon whom? we almost tremble to write it – upon GOD HIMSELF“ (§887).

[10] „That the Moosulmans are complete Unitarians, has been often said; but we now see that the Hindoo system purged of its grossness, the moment it assimilates the Scriptures to its own doctrines, becomes Unitarianism in all it glory“, §820.

Jeder andere Mensch, der leidet und stirbt, ist Sünder. Aber Christus war ohne Sünde. Wenn Gott die Ermordung eines Unschuldigen zulasse, sei schon allein das „ein unauslöschlicher Fleck auf seiner Gerechtigkeit und Macht".[11] Aber im Falle des Kreuzestodes müssten wir sogar von einer bewussten Verantwortung Gottes für den Tod Jesu ausgehen. Marshman zitiert in §889, wie an mehreren anderen Stellen, einen Dreiklang für diese Verantwortung Gottes: „Dem HERRN aber gefiel es, ihn zu schlagen" (Jes 53,10), „Schwert, erwache gegen meinen Hirten und gegen den Mann, der mir nahe steht!" (Sach 13,7) und „Christus hat uns freigekauft vom Fluch des Gesetzes, indem er für uns [durch Gott] zum Fluch gemacht wurde" (Gal 3,13).[12]

Da der gerechte Gott also für den Tod Christi verantwortlich ist und sogar Gefallen daran fand, und Christus nicht für seine eigene Sünde gestorben ist, bleibe nur ein Schluss: Er muss für die Sünden anderer gestorben sein.

> „‚That the righteous should be as the wicked, that be far from Thee. Shall not the judge of all the earth DO RIGHT?'[13] As CHRIST HAS BEEN SLAIN therefore, nothing can redeem the character of God from eternal dishonor, but his having ‚suffered the just for the unjust,' and this being in itself perfectly righteous" (§888).[14]

Marshman gelingt es, die Anstößigkeit des Kreuzestodes Jesu auf deutlichste Weise darzustellen. Die Behauptung Rammohans, Jesu sterbe einfach als Märtyrer in Erfüllung seines Auftrags, verblasst daneben. Voraussetzung ist natürlich, dass Gott als gerechter Gott keinerlei Ungerechtigkeit auf Erden zulässt, und dass alle schlimmen Dinge, die zweifelsfrei in der Welt geschehen, als Konsequenz der Sünde und des Sündenfalls erklärt werden. William Yates hatte schon in diese Richtung argumentiert[15] und auch den Islam zum Vergleich herangezogen, der sich durch einfache Leugnung des Kreuzestodes seiner Anstößigkeit entledigt habe.[16] Beide befinden sich damit wieder auf den Spuren von John Ryland.[17]

[11] „The least degree of reflection may convince us, that if Christ did not suffer for the sins of others, the *bare permission of his murder*, infinitely righteous as he was, must remain an indelible stain on the justice or the power of God throughout eternity", §888.

[12] Rammohan hatte angesichts von Jes 53 nur ausweichend geantwortet (§516), sich bei Sach 13,7 lediglich damit aufgehalten, was עמית bedeute (§779), und Gal 3,13 nicht betrachtet.

[13] Marshman zitiert hier aus dem Gespräch Abrahams mit Gott angesichts der drohenden Zerstörung Sodoms und Gomorrhas, Gen 18,25.

[14] Ähnlich eindrucksvoll auch §887: „In no instance since the creation of the world has there been a parallel to the gross iniquity committed in *permitting* the murder of the sinless and holy Son of God, if he did not die a sacrifice for the sins of men."

[15] Vgl. Yates, 132f.

[16] Vgl. ebd., 127.

[17] „For surely if the Death of Christ was not absolutely necessary to secure the honour of the

Die Kreuzestheologie als exklusivistischer Kern des Christentums

Marshman hatte bisher stets versucht, auf Rammohans Hermeneutik einzugehen, vor allem, wenn es darum ging, die christliche Kreuzestheologie und Sühnopferlehre aus dem Alten Testament zu beweisen. Damit hatte er seine Argumentationsmöglichkeiten bewusst beschnitten.[18] Jetzt, in dieser letzten Runde der Debatte, tritt die Theologie des Galaterbriefes endlich ins Zentrum, und zwar im Form des Kernsatzes 2,21: „Denn wenn die Gerechtigkeit durch das Gesetz kommt, dann ist Christus umsonst gestorben."[19] Im urchristlichen Ursprungskontext formulierte der Apostel diesen Satz, um hervorzuheben, dass Tod und Auferstehung Jesu das allein maßgebliche Heilsereignis sind, im Vergleich zur Torah. Wenn die Torah ein gleichrangiger Weg zum Heil wäre, dann wäre der Tod Jesu vergeblich gewesen.[20]

Nun muss man einberechnen, dass der Tod Jesu am Kreuz für Marshman so stark aufgeladen ist, wie im vorherigen Abschnitt dargestellt: Falls es keinen gewichtigen Grund dafür geben sollte, dass dieses Leiden genau so geschehen musste, handelt es sich um das größte Verbrechen in der Weltgeschichte, durch Gott begangen. Rammohan hatte versucht, das paulinische Diktum abzuschwächen, indem er es in den historischen Kontext eingeordnet hatte, als allein auf das mosaische Gesetz bezogen.[21] Diese Abschwächung muss scheitern, wenn das Kreuz in solcher Weise im Zentrum steht. Die Gültigkeit von Gal 2,21 wird von Marshman ausgeweitet, nämlich in dem Sinne, dass jeder andere Weg zum Heil die Notwendigkeit des Kreuzestodes zunichte macht:

> „Really we were not aware that the Scriptures held out TWO *ways to heaven*. We thought that if Christ's death and merits were the way, men's own merits *could not* be so too; and that there was no other name given under heaven wereby we must be saved. We thought that ‚if righteousness came by man's obedience to the most perfect law, *Christ is dead in vain*'" (§821).

divine Government in the Pardon of Sin, it will be for ever impossible to see either Justice, Wisdom or Love in that awful event. Had it been *possible* for the *Blood of Bulls or Goats* to have taken away sin as well as the Blood of *God's own Son*, undoubtedly so great a Sacrifice would never have been appointed", Ryland, *The Law*, 28.

[18] Vgl. dazu aus seiner Rezension des *Second Appeals*, §390: „this has deprived us of those advantages which arise from selecting and condensing evidence". Ganz hatte er das Programm nicht durchgehalten, sondern durch Einbeziehung ntl. Interpretationen immer wieder durchbrochen. Vgl. dazu auch RS Sugirtharajah, *Asian Hermeneutics*, 47.

[19] Marshman hatte diesen Vers bisher nur einmal zitiert, in seiner Erwiderung auf den *Appeal*, §59. Jetzt zitiert er ihn in §821, §824, §830, §831, §833 und §857.

[20] Vgl. Schnelle, *Paulus*, 311.

[21] *Second Appeal*, §108: „the Mosaic law, to which St. Paul alludes".

Wenn es irgendeinen anderen Weg zum Himmel gibt, dann ist Christus auch umsonst gestorben. Marshman steht damit in reformatorischer Tradition, denn die Rechtfertigungslehre Luthers hält sich auch nicht damit auf, dass Paulus gegen das mosaische Gesetz gestritten habe, sondern richtet sich gegen die Heilsbedeutung sämtlicher menschlicher Werke.

Die Kreuzestheologie nach Gal 2,21 wird damit zum exklusivistischen Kern des christlichen Glaubens, und diesen Exklusivismus wendet Marshman auf Rammohans System an. Er stellt ausführlich dar, was *nicht zum Heil führt* im Gegensatz zum Leiden Christi:

- Das Befolgen der *Gebote Jesu („Precepts of Jesus")*, denn diese Gebote sind letztlich nichts anderes als das „Gesetz" (§824).
- *Buße und Reue*, die Rammohan immer wieder hervorgehoben hatte als einen Weg, die göttliche Vergebung zu erlangen. Auch Buße und Reue sind sündiges Werk des Menschen.[22] Darüber hinaus bezeugt die Bibel, dass Gott dem Menschen Reue und Umkehr geboten hat. Damit gehören auch sie zum Gesetz Gottes und sind somit „gesetzliche" Heilswege.[23]
- Der *Glaube* des Menschen kann ebensowenig Gottes Vergebung hervorbringen. Auch wenn Paulus mitunter so interpretiert werde, ist auch der Glaube kein Mittel, um sich bei Gott etwas zu verdienen.[24]
- Wahrer Glaube und echte Buße sind Geschenke Gottes aus seiner Gnade heraus, die der Mensch nur empfangen kann. Aber auch die *Annahme* dieser Geschenke führt nicht zur Erlösung (§836).

In der Tradition der Dortrechter Lehrregeln schließt Marshman damit jegliche tätige Beteiligung des Menschen an seiner Rettung aus. Rammohan hatte die Formulierung benutzt, dass der Glaube die Gnade Gottes *beschaffen* oder *besorgen*

[22] „His repentance cannot atone for even the least sin: it is itself so inadequate, so worthless, so defiled with sin, that were he guilty of no other sin than those which cleave to his repentance, unless he take refuge in the death of Christ, infinite justice must condemn him to eternal death for there alone, or stand itself eternally dishonored", §820. In §837 zieht Marshman heuchlerische Sühnopfer als Vergleich heran.

[23] „This then is obedience to the command, ‚thou shalt love the Lord thy God with all thy heart.' If perfect and complete then, it is neither more nor less than an act of righteousness commanded by the law", §833.

[24] „We here ask; *and does faith* PROCURE *the grace of God*? What! a man's faith, or even his repentance ‚*procure*' God's free favor! And this idea fathered upon St. Paul too! Such an idea he would have rejected with unspeakable abhorrence. […] can a man's faith procure, or deserve God's free grace?", §849.

könne (*„the faith which procured the grace of God“*, §479). Das ist für Marshman ein Paradebeispiel für das fehlgeleitete Denken, der Mensch könne sich vor Gott etwas durch Leistung verdienen, so wie man sich auf Erden etwas für Geld kaufen könne (§849).

Zu Rammohans Darstellung hatte es gehört, dass Gott über seine Gnade und Vergebung frei verfügen kann. Deshalb hatte er die Interpretation von Röm 3,24 leicht aufnehmen können, dass Gott ohne Ausgleichszahlung (δωρεὰν) gerecht macht, im Sinne von Locke und den Unitariern, ohne ein Sühnopfer, und sei es das Sühnopfer Christi. Marshman hält dagegen, dass dieses „ohne Ausgleichszahlung“ sich nur auf den Menschen bezieht. **Gottes Gnade ist frei** in dem Sinne, dass der Mensch keine Zahlung leisten muss, aber Gott = Christus lässt sich die Vergebung durchaus etwas kosten.[25] Im Interesse der Gerechtigkeit Gottes muss Blut fließen (Hebr 9,22), und damit bleibt zum Kreuzestod keine Alternative:

> „The apostle’s adding indeed, that he might be JUST and the *justifier* of him that believeth in Jesus, inevitably implies, that God COULD NOT *have been just* had he forgiven sinners in any other way, as well as that to forgive the sinner now through his blood *is* PERFECTLY JUST“ (§920).

Auch wenn Gott schon vorher, z. B. in atl. Zeit, Menschen Sünden vergeben hat, ist das doch nur geschehen in Hinblick auf das kommende Sühnopfer am Kreuz.[26] Marshman führt als Beispiel wieder das Opfer des Noah an, das dieser nach dem Herauskommen aus der Arche Gott dargebracht hat. Es hatte nur einen Sinn als Anspielung und Vorschattung des Kreuzesopfers (§872).

Zur **Rolle des Gesetzes** wiederholt Marshman lediglich die bekannten Positionen: Das Gesetz, ob es in Form des mosaischen Gesetzes auftrete oder aus dem Munde Jesu, habe immer nur die Aufgabe, dem Menschen seine Sündhaftigkeit vor Augen zu stellen und ihn Demut zu lehren (§825, §829).

Marshman betont auch wieder, dass es zwischen dem mosaischem Gesetz und den von Jesus verkündeten Geboten keinen inhaltlichen Unterschied gebe. Ram-

[25] „Whenever our forgiveness, or justification, or redemption, is said to be *free*, he will find this spoken wholly with a view *to* US; and to declare that these are not purchased or ‚procured‘ by any merit or work of *ours*, whether it be repentance, or faith, or love, or obedience; nay that even these holy dispositions are given us as *freely* as justification itself, and that they are a part of the redemption thus *freely* given *through the blood of Christ*“, §918.

[26] „Unless God had *two* ways of pardoning sin, it inevitably follows, that, he never pardoned it, but with a view to that propitiation for sin he was about to set forth“, §863.

mohans Unklarheit in dieser Frage[27] bietet ihm eine gute Angriffsfläche. Zu der Frage, auf welche Weise Jesus das Gesetz „erfüllt“ habe (Mt 5,17f.: πληρόω), erklärt Marshman, dass es sich dabei nicht um eine Vollendung oder gar Ergänzung gehandelt habe, sondern dass Jesus das mosaische Gesetz in Vollkommenheit gelebt habe. Das Zeremonialgesetz sei durch Jesu Opfer *erfüllt* und damit abgetan, und das Moralgesetz stehe weiter für die Hoffnungslosigkeit des Menschen, seine Erlösung selbst zu schaffen (§§830-831).[28]

Die biblische Opfertheologie

In seiner Rezension des *Second Appeals* hatte Marshman einen großen Durchgang durch die Bibel gemacht, um zu belegen, dass sämtliche Opfertheologie der Schrift auf das Selbst- und Sühnopfer Christi hinauslaufe. Den gedanklichen Rahmen dazu bildete der Hebräerbrief. Marshman wiederholt den Durchgang nun und baut aus, präzisiert, wehrt ab, soweit es ihm nötig erscheint. Bei seiner (und des Hebräerbriefs) Grundposition, dass der Opferkult des Alten Testaments eine Vorschattung und Vorausdeutung des Kreuzes gewesen sei, bleibt er.

- Rammohans Vorstellung, dass die Opfer eine niedrigere Stufe der Gottesverehrung darstellen sollten (§480), setzt Marshman zu Recht entgegen, dass auch die großen Gläubigen des Alten Testaments (Noah, Abraham, Mose usw.) Opfer dargebracht haben. Ein zweistufiger Kult lässt sich im Alten Testament nicht belegen. Es gibt nicht einen niedrigen Tieropferkult und einen höheren Kult „in Geist und Wahrheit“. Beides gehört vielmehr zusammen: Gott hat in atl. Zeit erwartet, dass die Opfer in echter Frömmigkeit – sprich: „in Geist und Wahrheit“ – dargebracht werden sollten (§854).

- Die Bibel legt in Bezug auf die Blutopfer ein klares System vor. Sie existieren nicht *neben* einer unblutigen Gottesverehrung, als Alternative oder niedrigere Form, sondern sie waren in Kraft bis zum Sühnopfer Jesu. Dass sie dann sofort aufhörten, zeigt, dass das Opfer Jesu vollkommen genug war. Seitdem gibt es nur noch geistliche Opfer (§§868-869).

- Rammohan hatte behauptet, dass die Beschreibungen eines buchstäblichen heilsbringenden Opfers Jesu im Neuen Testament nur metaphorisch gemeint

[27] *Second Appeal*, §108: Jesus hat aus der Torah extrahiert; §146: Jesus hat den Bau vollendet; *Final Appeal*, §470: Die Torah hatte nicht zum Ziel geführt, deshalb musste Jesus kommen.

[28] Ulrich Luz hat die verschiedenen Bedeutungsmöglichkeiten aufgelistet und abgewogen, vgl. Luz, 309f., um am Ende bei einer Spannung zwischen Bedeutung des Satzes und Intention des Evangelisten anzulangen: „V 17 enthält also ein christologisches Moment, auch wenn Matthäus nicht an Tod und Auferstehung Jesu denkt“, vgl. ebd., 314.

seien, genauso wie auch das Essen und Trinken von Fleisch und Blut im Abendmahl (§481). Marshman grenzt hier ab: Das Selbstopfer Jesu sei historischer Fakt. Dass man Jesus hingegen als Brot verzehren soll, könne doch jedes Kind als Metapher erkennen.[29]

Rammohan hatte die Sühnopferlehre kurz, und in der Absicht, sie ad absurdum zu führen, so dargestellt:

> „Were we to follow the former mode of interpretation, and take all these phrases in their strictly literal sense, we must be persuaded to believe that God, not being contented with the blood of bulls and goats and other animal sacrifices, offered to him by the Israelites, insisted upon the offer of the blood and life of his Son, as the condition of his forgiving sins of men; [...] Would not the doctrines of Christianity, in this case representing God as delighted with human victims, [...] appear monstrous to every civilized being?" (§481)

Marshman nimmt diesen Angriff auf, indem er die Aussage des ersten Satzes rundheraus bestätigt:

> „[He] is in reality saying, that if we must take these passages in their strictly literal sense ‚we shall be persuaded to believe' – precisely what God has declared to be the truth, that sacrifice and offering, and burnt offerings, and offerings for sin, having in them ‚no intrinsic value,' it was ‚impossible that they could take away sins;' and that hence he hath set forth Jesus ‚a propitiation through faith in his blood for the remission even of sins that are past'" (§859).

Nur den zweiten Satz, dass das Christentum einen Gott beschreibe, der Menschenopfer fordere, lehnt er ab: Das einmalige Selbstopfer *eines* Heilands sei etwas gänzlich anderes als eine Forderung nach Menschenopfern (§859).

Die universale Christologie Marshmans im Gegensatz zu Rammohan

In Marshmans Denken enthält die Bibel die gesamte relevante Weltgeschichte, und diese gesamte Bibel- und Welterzählung läuft auf das Heilswerk in Jesus Christus zu. Daraus entsteht folgerichtig eine universalistische Christologie. Rammohan Roy und er führen darüber keine direkte Auseinandersetzung, möglicherweise weil

[29] „Whatever child yet thought that Jesus Christ was literally *bread*?", §856. Man sieht, wie weit die baptistische Tradition von jeglicher Erwägung einer Transsubstantiation weg war.

sie die gegenseitigen Positionen nicht vollständig in ihren Konsequenzen erfassen können.

Rammohan kann im *Second Appeal*, ohne mit der Wimper zu zucken, formulieren, dass Jesu Heilshandeln beschränkt war, schon allein deshalb, weil er nur in einem Land erschienen ist:

> „That the effects of Christ's appearance on earth, whether with respect to the salvation or condemnation of mankind, were finite, and therefore suitable to the nature of a finite being to accomplish, is evident from the fact, that to the present time millions of human beings are daily passing through the world, whom the doctrines he taught have never reached, and who of course must be considered as excluded from the benefit of his having died for the remission of their sins" (§142).

Das wird man so verstehen müssen, dass ein historisches Ereignis an einem bestimmten geographischen Punkt niemals universal gültig für alle Menschen sein kann. Rammohan formuliert diese Aussage als eine Voraussetzung, was als Zeichen dafür zu werten ist, dass er sie für vollkommen selbstverständlich hält. Marshman nimmt diesen Ball zuerst gar nicht auf, und als sein Kontrahent diese Worte im *Final Appeal* wieder zitiert, geht er damit auf eine Weise um, die zeigt, dass er die Brisanz gar nicht versteht.[30]

Für Marshman ist das Heilswerk Jesu zeitlich und räumlich universal, und er belegt das explizit für die vorchristliche Zeit. In der Diskussion um das Wesen der Sendung Jesu argumentiert er:

> „We presume he will not affirm that Christ redeemed any by his teaching before he began to teach, – before he came into the world. [...] Had all the patriarchs and prophets no share in Christ's redemption? They certainly had none in his teaching, nor could they derive any personal benefit from his pure example" (§900).

Das meint, dass die Menschen *vor* Jesus nicht nach den *Precepts of Jesus* leben konnten, weil sie sie nicht kannten, und deshalb müssen sie durch ein Handeln Jesu gerettet sein, das nicht aus seiner Lehre besteht.

An anderer Stelle, wo er sich auf das Opfer bezieht, das Noah Gott darbrachte, nachdem er aus der Arche gekommen war, erklärt er, dass dieses Opfer wie alle

[30] Er stellt lediglich eine Reflexion darüber an, dass Jesu Wirken beschränkt sein müsse, weil die Menschheit auch eine beschränkte Größe habe (§934).

anderen Opfer in der Vorausschau auf das endgültige Sühnopfer gebracht wurde. Und damit – weil die Söhne Noahs die Stammväter aller Menschen sind und die Religion ihres Vaters tradiert haben – wurzeln alle Urreligionen der Welt in der Hoffnung auf den Messias:

> „We also pointed out the peculiar importance of this evidence, as Noah's religion gave a direction to that of the new race of mankind; and added, that all the genuine religion of the whole world was founded on the future Atonement of the Messiah" (§872).

Wenn man diesen Gedanken fortführt und parallelisiert mit dem, was er über den jüdischen Opferkult erklärt hat, würde das bedeuten, dass mit Christi Sühnopfer nicht nur der Jerusalemer Tempelkult, sondern auch die anderen Religionen der Welt ihren Sinn und Inhalt verloren, oder besser gesagt, ihre Erfüllung in Christus gefunden hätten. Für Marshman können wir als Quelle dieser Anschauung z. B. Jonathan Edwards' *History of Redemption* annehmen. Edwards schreibt:

> „[All nations] had this custom [of sacrifices]; of which no other account can be given, but that they derived it from Noah, who had it from his ancestors, on whom God had enjoined it as a type of the great sacrifice of Christ. However, by this means all nations of the world had their minds possessed with this notion, that an atonement or sacrifice for sin was necessary; and a way was made for their more readily receiving that great doctrine of the gospel, which teaches us the atonement and sacrifice of Christ."[31]

Natürlich bezieht Marshman auch das Jenseits in die Universalität Christi mit ein, wenn er an vielen Stellen die Seligen im Himmel und ihr Zeugnis mit in die Waagschale wirft. Die Seligen am Thron Gottes müssten ihre Lieder ändern, wenn Rammohan Recht hätte, so schreibt er an einer Stelle. Und was die Seligen singen, ist ihm in der Offenbarung des Johannes bezeugt (§801).

Dass Jesu Heilswerk eine universale Bedeutung im Kosmos hat, ist keine Besonderheit Marshmans, denn es gehört von Anfang an zum christlichen Bekenntnis. Wichtig ist es im Gegensatz zu Rammohan. Dieser hatte zwar in seinen *Appeals* eine sehr umfassende Christologie entworfen und Jesus mit höchsten Ehren versehen, aber Universalität war dabei nicht entstanden. In seinen *Humble Suggestion (1823)* war Jesus sogar wieder zum partikularen Lehrer einer bestimmten Religion geschrumpft.[32]

[31] Edwards, 83.

[32] „We should feel no reluctance to co-operate with [Unitariarian Christians] in religious matters,

Zusammenfassung

Die Rezension Marshmans zur Versöhnungslehre und zum Sühnopfer Christi ist der vorletzte Text in der Debatte. Rammohan wird nicht mehr antworten. Marshman verändert auf dieser letzten Etappe noch einmal deutlich seine Argumentationsweise:

Es gelingt ihm, zum Kernthema der frühen Christen, zum historischen Faktum der Kreuzigung, vorzustoßen. Damit formuliert er die tiefe Anfrage des christlichen Glaubens an die Gerechtigkeit Gottes und an die Notwendigkeit des Leidens Jesu. Diese Argumentation ist losgelöst von den Versuchen, die Erwartung des Sühnetodes in alttestamentlicher Zeit zwingend beweisen zu wollen, und ist deshalb auch heute noch theologisch von Relevanz. In einem ähnlichen Schritt und Rückgriff auf Paulus' Galaterbrief legt er den exklusivistischen Kern der paulinischen Rechtfertigungslehre frei: Wenn die Gerechtigkeit durch irgend einen anderen Weg zu erreichen ist als durch den Tod Christi, dann ist Christus umsonst gestorben, denn dann hätte es dieses Leiden nicht gebraucht.

Marshman hatte schon in den vorangegangenen Rezensionen, seiner theologischen Tradition folgend, die vollkommene Verderbtheit des Menschen beschrieben. Jetzt fährt er diese Strecke voll aus im Sinne der Dortrechter Lehrregeln. Auch Glaube und Buße des Menschen fallen unter die Kategorie der sündenbefleckten Werke des Menschen. Man kann sich des Verdachts nicht erwehren, dass die Vorstellung der vollkommenen Verdammnis aller menschlichen Regungen eher Folge als Voraussetzung des Kreuzestodes ist: Um das Kreuz als zwingend notwendig zu begründen, muss jeder andere Weg zum Heil fallen, damit durch die umso größere Sünde die Gnade umso reichlicher strömen kann (Gal 5,20).

Als letztes Element fällt auf, dass Marshman Rammohan jetzt ganz klar aus dem christlichen Dunstkreis aussperrt. Er führt mehrmals aus, dass Rammohan als Hindu fremdes Gedankengut in seine Bibelauslegung einbringt, und damit sind seine Vorstellungen nicht mehr relevant für christliches Denken. Somit bekommt Rammohan den Stuhl vor die Tür gestellt.

4.5.2. Marshmans letzte Rezension: Erneute Verteidigung der Göttlichkeit Christi

Im Januar 1825 erschien im *Friend of India* schließlich die letzte Stellungnahme Marshmans zur Theologie Rammohan Roys.[33] Sie besteht aus noch einmal 200

merely because they consider Jesus Christ as the Messenger of God and their Spiritual Teacher", Rammohan, *EW I*, 212.

[33]Die Ausgabe XI der *Quarterly Series* hat keine Monatsangabe, aber weil sie den letzten Teil des im Januar 1825 erschienenen Band III bildet, kann davon ausgegangen werden, dass sie gemeinsam

Druckseiten über die „Göttlichkeit Christi."

Als Gesamteindruck fällt zunächst auf, dass Marshman ernsthaft versucht, den gesamten *Final Appeal* zu dem Thema abzuarbeiten. An vielen Stellen gibt er dazu in Zitat und Gegenzitat den ganzen bisherigen Diskussionsverlauf wieder, was den Text in die Länge zieht, und anscheinend dazu führte, dass die Setzer an mehreren Stellen den Überblick über die korrekte Position der Anführungszeichen verloren.

Marshman scheint am Ende doch einigermaßen erschöpft gewesen zu sein. Sein Artikel endet ziemlich abrupt ohne echtes Schlusswort oder eine Art von Zusammenfassung. Er verspricht einen zukünftigen Artikel über den Heiligen Geist (§1084, §1203), zu dem es aber nicht gekommen ist.[34] Dadurch bestätigt sich der Eindruck der christozentrischen Theologie Marshmans, in der der Vater wie der Geist deutlich hinter dem welterschaffenden und erlösenden Sohn zurücktreten.

Die weitere direkte Auseinandersetzung mit Rammohan Roy

Marshman lässt trotz der großen Textmenge kaum eine Veränderung oder auch nur einen Fortschritt in seiner Argumentation erkennen. Eine Ausnahme bilden der Themenblock zum Engels Jhwhs, sein Angriff auf Rammohans Thesen zum Zusammenhang Christologie und Schöpfung, und einige Ausführungen zur Zweinaturenlehre. Bei den „sieben Positionen", die er in den §§1169-1201, also im Original immerhin fast zwanzig Seiten, abhandelt, beschränkt er sich hingegen an fast allen Stellen darauf, seine Argumente zu wiederholen, oftmals nur als Zitat aus seinem alten Text, um dann festzustellen, dass Rammohan keinen stichhaltigen Gegenbeweis erbracht habe.

Allerdings verzettelt er sich mitunter in Seitenlinien. In seiner Gewissenhaftigkeit geht er auch Argumenten seines Gegners nach, von denen man beim Lesen nicht sicher weiß, ob sie wirklich ernst gemeint waren: In der Diskussion um Joh 5,23 wollte Marshman beweisen, dass der Sohn *genauso wie („even as")* der Vater geehrt werde, und hatte auf Mt 20,14 verwiesen, wo der letzte Knecht *genauso viel („even as")* Geld wie die anderen bekommt. Rammohan hatte darauf – im Ernst oder im Scherz? – geantwortet, dass dieselbe Summe auch in einer anderen Währung gezahlt werden könne (§751). Marshman ist sich nicht zu schade, dagegen zu halten, dass aus dem Text hervorgehe, dass alle in Denaren bezahlt würden und damit die Währung feststehe (§1190).

Genau wie Rammohan nutzt auch Marshman hin und wieder die Strategie, nur auf Teile der gegnerischen Argumentation einzugehen, um dann mit dem Vorwurf

mit und in diesem Band erschienen ist.

[34] Zumindest ist kein weiterer Text aufzufinden, auch bestätigt durch Biswas und Ganguli, vgl. Collet, 157.

abzuschließen, der Opponent habe keine Ahnung von der Bibel, allerdings macht er es nicht so rhetorisch geschickt.[35] Oft bemüht er sich, Rammohan in dessen eigenen Worten zu fangen, was zuweilen übertriebene Züge annimmt.[36] Sein fehlerhaftes Zitat von Hebr 1,8.10[37] gibt er unumwunden zu und zeigt sich verletzt wegen Rammohans Unterstellung einer solch primitiven Textfälschung (§1002).

Ein Befund des letzten Artikels über die Versöhnungslehre verdichtet sich deutlich: An mindestens sechs Stellen macht Marshman auf das Jüngste Gericht aufmerksam, vor dem Rammohan für seine Behauptungen einst Rechenschaft ablegen werde müssen.[38]

Wie in der Rezension des *Second Appeals* liegt das argumentative Schwergewicht auf dem Beleg der Göttlichkeit Jesu aus dem Alten Testament und dem Hebräerbrief, v. a. dem ersten Kapitel. Rammohan hatte mit der gesamten Reflexion um den Engel des Herrn, seine Erscheinung in Bochim usw. nichts anfangen können, und Hebr 1 hatte er anders interpretiert als Marshman (§561). Marshman betrachtet trotz der Widerworte seines Gegners diese Komplexe als „unverrückbares Fundament" *(„immoveable foundation"*, §1118). Er baut darauf viele Folgeschlüsse auf und wirft Rammohan dabei regelmäßig vor, dass er dieses Fundament übersehen habe.[39] Immer wieder behauptet er auch von einzelnen Argumenten und Bibelstellen, dass er sie eigentlich gar nicht brauche, weil das Fundament sicher stehe.[40]

Im *Final Appeal* hatte Rammohan versucht, das unitarische **Verständnis von Schöpfung und Präexistenz** in seine Theologie einzubauen, hatte aber dabei die Zitate aus der *Improved Version* mitunter ziemlich unverbunden und sogar teilweise im Widerspruch zum Haupttext als Fußnoten einfließen lassen. Marshman bleibt das nicht verborgen.

[35] Ein Beispiel ist §1147, wo er ein Stück zu viel von Rammohan zitiert und die LeserInnen erkennen lässt, dass er neben das eigentliche Argument schießt.

[36] In §1109 berichtet er, dass er Rammohan aufgefordert habe, ein *einziges* göttliches Attribut zu nennen, das auf den Sohn nicht angewendet werde. Auf die Antwort Rammohans, dass der Sohn an keiner Stelle als „der Höchste" *(„the Most High")* und als „der Allmächtige" *(„the Almighty")* bezeichnet werde, antwortet er dann, dass die Göttlichkeit Christi bewiesen sei, und wenn Rammohan nur *ein* Attribut einfalle, müsse es schlecht um seine Sache stehen.

[37] Siehe S. 323.

[38] §1021, §1066, §1098, §1111, §1165, und §1216.

[39] Z. B.: „How could he overlook Psalm xl. quoted Heb. x. ‚I delight to do thy will, O my God,' so far as even to ask the question?", §1128.

[40] Ein Beispiel: „Our Author now devotes nearly six pages to a new rendering of Phil. ii. 6, ‚Who being in the form of God, thought it not robbery to be equal with God,' not reflecting that we have not the least need of this passage, and that the Deity of Christ is already established on an immoveable foundation, even if this verse be precisely as he asserts", §1118.

In §997 spießt Marshman die unitarische Interpretation von Kol 1,16 auf, die Rammohan integriert hatte. Dass die „Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten“ irgendwelche „Ränge und Ordnungen in der religiösen und moralischen Welt“ bezeichnen statt der Schöpfungsordnung (§558), leuchtet ihm wenig ein:

> „He next urges that by the term ‚all things‘ the apostle *could have meant only* the things concerning the Christian dispensation. […] This he attempts to support by saying that the things enumerated in the preceding verse are ranks and orders in the religious and moral world. And did Jesus create *thrones*, and *dominions*, and *principalities* in his church? Did he really establish a Papal *throne*, and cardinals who are esteemed *princes*? We doubt it“ (§997).

Er nimmt wahr, dass Rammohan die entsprechenden Anmerkungen aus der *Improved Version* einfach abgeschrieben hat, ohne sie zu verarbeiten, und kritisiert dieses Vorgehen zu Recht, auch an den anderen Stellen (z. B. §1126).

Für die unitarische Vorstellung, dass Christus vor der Schöpfung nur als Gedanke und Beschluss Gottes präexistent gewesen sein soll,[41] findet der von der Prädestinationslehre geprägte Marshman nur Spott:

> „He might as well have said that Christ was crucified before the foundation of the world, or that he himself wrote this his Final Appeal before time began“ (§1130).

Und schließlich geraten die §§1152-1162 zu einer genussvollen Zerlegung der Anmerkungen der *Improved Version* zum Johannesprolog und ihrer inneren Widersprüche einschließlich ihrer Widersprüche zu Rammohan Roys Positionen.[42] Dass Rammohan die *Improved Version* so ausführlich als Autorität zitiert hat, hat Inkonsistenzen erzeugt, die jetzt zur Zielscheibe werden, und gleichzeitig hat Marshman damit die Handhabe, ihn in die Schublade der „Sozinianer“ zu stecken.[43]

Der Engel des Herrn als der Christus des Alten Testaments

In seiner Rezension des *Second Appeals* hatte Marshman eine Jhwh-Christologie aufgebaut. Für ihn und viele Theologen seiner Zeit war es selbstverständlich,

[41] Siehe S. 369.

[42] Vor allem §1157 und §1159. §1161: „Such then are the various and contradictory interpretations which these ‚searchers after truth,‘ give in the vain hope of getting rid of this glorious testimony of Christ’s deity; the evidence to which, as has been already said, would not be shaken, were they as clear and uniform, as they are the reverse.“

[43] Z. B. §1209: „the opinons held by Socinus and our Author“.

dass Christus im Alten Testament unter dem Namen Jhwh auftreten konnte. Mit dieser Christologie verflochten ist eine Leseweise des Alten Testaments, die sich besonders mit dem Engel des Herrn beschäftigt. Was nun dargestellt werden soll, ist eigentlich nichts Neues, weil es in der letzten Rezension schon angelegt war, aber jetzt macht Marshman einen eigenen großen Abschnitt daraus, und deshalb findet diese Analyse hier ihren richtigen Platz.

Warum baut Marshman seine Gedanken über den Engel des Herrn gerade jetzt besonders aus? Zum ersten war er mit seinen kurzen Ausführungen in der letzten Rezension bei Rammohan auf blankes Unverständnis gestoßen.[44] Zum zweiten hatte Rammohan in seinem *Final Appeal* Jesus auch als Engel beschrieben. Aus Marshmans Sicht bestand hier Korrekturbedarf. So formuliert er seinen Plan:

> „As our Author seems so ready to mistake respecting this Angel, whom he himself declares to be distinct from the Father, we will trace this glorious Being upward to the first mention of him in Scripture, and then to the end of the Old Testament and his incarnation in the New" (§960).

Beispielhaft einige Schriftargumente Marshmans:

- In Gen 22,11f. spricht der Engel des Herrn mit Abraham und lobt ihn, dass er seinen Sohn *ihm* nicht vorenthalten hat. Damit sind „Gott" am Anfang der Geschichte in v. 1 und der erlösende Engel dieselbe Person (§960).
- In Gen 28,13 spricht Jhwh mit Jakob. In Gen 31,11–13 spricht der Engel Jhwhs mit Jakob und gibt sich als dieser Gott von Bethel zu erkennen (§959).
- In Gen 48,15f. spricht der alte Josef von dem Gott seiner Väter, und bezeichnet ihn als den „Engel, der mich erlöst hat" (§959).
- In Ex 3 erscheint der Engel des Herrn im Dornbusch und gibt seinen Namen kund als Jhwh. Marshman verweist dabei auch auf Joh 8,58 mit dem „Ich bin" als Selbstbezeichnung Jesu (§962).
- In Jos 5,13–15 trifft Josua auf den „Heerführer des Herrn". Diese überirdische Erscheinung akzeptiert die kniende Verehrung durch Josua und fordert ihn auf, seine Schuhe auszuziehen, genauso wie Jhwh in Ex 3 (§962).

[44] Er schildert das in ausführlichen Zitaten in §§958-959.

- In Ri 2,1–4 kommt ein Engel des HERRN nach Bochim und erinnert die Israeliten, dass er das Volk aus Ägypten heraufgeführt hat und dass er den Vätern das Land versprochen hat. Er nimmt also die Taten Gottes für sich in Anspruch (§963). In Jes 63,9 wird diese Figur als מַלְאַךְ פָּנָיו *(„the angel of Jehovah's presence")* wieder erwähnt (§966).

Wenn er den atl. Befund zusammenfasst, betont Marshman, dass er seine Beweise nicht aus Prophetensprüchen gezogen habe, sondern aus der reinen Erzählung *(„plain Narrative")*, also aus den geoffenbarten historischen Berichten *(„Historic Records")* der Beziehung zwischen Gott und Mensch (§968). Die historische Zuverlässigkeit der biblischen Erzählung war schon mehrmals als Grundpfeiler europäisch-christlichen Selbstverständnisses erwähnt worden. Hier scheint sie wieder durch. Prophetensprüche mögen unterschiedlich auslegbar sein, aber die geoffenbarte Geschichte nicht.

Marshman findet also im Alten Testament einen Engel des HERRN, der identisch ist mit der zweiten Person der Trinität. Um diesen Befund gegen Rammohan und andere Kritiker abzusichern, stellt er klar, dass dieser Engel im Gegensatz zu den geschaffenen Engeln keine „Engels-Natur" besitze und auch keine annehme.[45] Und Stellen wie Ri 13,15f., wo der Bote des HERRN ein Opfer für sich ablehnt mit der Begründung, es solle Gott gebracht werden,[46] erklärt er damit, dass Gott auch noch andere Engel habe, die er gesandt habe (§979). Mit dieser letzteren Behauptung macht er seine Konstruktion wieder etwas brüchig, weil er den „ungeschaffenen Engel des HERRN"[47] von anderen untergeordneten Engeln abgrenzen muss, die unter demselben Titel auftreten können. An einer späteren Stelle muss er noch anfügen, dass Jesus seit seiner Inkarnation nicht mehr „Engel" genannt werde.[48]

Zur JHWH-Christologie gehörte die klassische Vorstellung, dass die Erscheinungen Gottes im Alten Testament als Erscheinungen des Sohnes interpretiert wurden.[49] Auch Marshman ist dieser Ansicht und begründet es mit drei Stellen bei Johannes, die aussagen, dass der Vater von Menschen niemals gesehen oder gehört worden sei, sondern nur der Sohn: Joh 1,18; 5,37 und 6,46. Damit erschließt sich für ihn endgültig der Sinn der atl. Texte in ihrem Oszillieren zwischen der Bezeichnung JHWH und Engel JHWHs bei den göttlichen Erscheinungen. Er kann

[45] Belegt mit Hebr 2,16, übersetzt in KJV mit „he took not on him the nature of angels", (§977).

[46] Ein Argument von Rammohan in §544!

[47] Er spricht vom „ungeschaffenen Engel" *(„uncreated Angel")* in §961, §962, §966, §980, sodass man von einem Fachbegriff sprechen kann.

[48] „In what passage in the New Testament is Christ after his incarnation termed, ‚God's angel?' Many of ‚God's angels' are mentioned in the Gospels and Epistles, which of them is Christ?", §1068.

[49] Siehe S. 319.

auf Jonathan Edwards' (1703-1758) *History of Redemption* verweisen (§969).[50] und sieht sich zu Recht in allgemeiner christlicher Tradition.

Marshman hält seine Argumentation für schlagend, weil sie aus den historischen Berichten abgeleitet ist:

> „Could he disprove every testimony adduced from the New Testament to shew that Christ was with Israel in the wilderness, this could avail him nothing, while this ‚Angel of Jehovah' himself declares, ‚I brought you out of Egypt into the land I swore unto your fathers'" (§972).[51]

Da Rammohan keine Antwort mehr verfasst hat, kann nur gemutmaßt werden, ob diese Argumente bei ihm verfangen hätten. Schon im *Final Appeal* hatte Rammohan formuliert, dass Boten Gottes sprechen können, als ob Gott selbst spreche.[52] Weil er schon vorausgesehen hatte, dass Marshman den Engel des HERRN als Gott den Sohn interpretieren werde (§545), hatte er seine Vorstellung anhand einiger atl. Prophetensprüche exemplifiziert, in denen Gott in der 1. Person aus dem Mund des Propheten spricht. Marshman weigert sich, oder ist unfähig, das Konzept überhaupt zu verstehen, wie man an seinen Ausführungen sehen kann.[53] Geschaffene Wesen, die von sich selbst sprechen, als ob Gott spräche, begehen Lästerung, und solches mag es unter Hindus geben, aber nicht in der Bibel (§980).

Hoheits- und Niedrigkeitschristologie in zwei Naturen

Einer von Rammohans Hauptangriffspunkten war neben der Trinität immer auch die Zweinaturenlehre gewesen. Marshman fährt verschiedene Verteidigungslinien auf.

[50] Er zitiert Edwards nicht wirklich, sondern erwähnt, dass er sich erinnert, solches bei ihm gelesen zu haben. Dass diese Erinnerung nicht trügt, zeigt ein Blick in das Buch: „And therefore, when we read in sacred history what God did from time to time for his church and people, and how he revealed himself to them, we are to understand it especially of the second person of the Trinity. When we read of God's appearing after the fall, frequently in some visible form, or outward symbol of his presence, we are ordinarily, if not universally, to understand it of the Son of God. This may be argued from John i. 18. ‚No man hath seen God at any time […].' He is therefore called ‚the image of the invisible God,' [Col. i. 15.] intimating, that though God the Father be invisible, yet Christ is his image, or representation, by which he is seen," Edwards, 66.

[51] Marshman zitiert aus Ri 2,1–4.

[52] „The prophets, as well as the angels of God, in the delivery of his message and his will, did […] often speak in behalf of God, as if God himself had spoken", §545.

[53] Rammohan zitiert z. B. die Verse Mi 4,13-5,1, um zu zeigen, dass der Prophet unvermittelt in die Gottesrede überwechseln kann (§546). Marshman macht sich darüber lustig, wie Rammohan behaupten kann, dass Micha bei der Belagerung Jerusalems dabei gewesen sein soll (§980).

Wie in seiner letzten Rezension teilt er das, was über Jesus berichtet wird und was er gesagt hat, kurzerhand zwischen der menschlichen und der göttlichen Natur auf. Herrlichkeitsaussagen über Christus betreffen die göttliche Natur. Er ist unveränderlich und ewig und deshalb anzubeten, und Marshman verweist repetitiv auf Hebr 1,8–12 dafür:

> „It has been already said that we adore that Divine nature, which of old laid the foundation of the earth, and which will remain the same when it has folded up the heavens like a garment" (§1020).[54]

Alle Bibelstellen, die Rammohan als Argumente für die Begrenzung, Niedrigkeit und Veränderbarkeit des Messias anführt, betreffen hingegen die menschliche Natur:

> „That the Son did not know the day of judgement is no more against the omniscience of his Divine Nature, than his increasing in wisdom, Luke ii. 52. No one believes that his *human* nature was omniscient; but that his Divine Nature is, abundant proof has been given" (§1092).[55]

Die Zweinaturenlehre wird bei der Interpretation der neutestamentlichen Aussagen über Jesus damit praktisch eine nicht falsifizierbare Lehre. Gleichzeitig könnte diese Art der Schriftauslegung den Eindruck erwecken, die beiden Naturen seien säuberlich trennbar. Rammohan hatte Marshman sogar aufgefordert, ihm doch bitte eine verbürgte Liste zukommen zu lassen, auf der die biblischen Aussagen in zwei Spalten in menschliche und göttliche Natur getrennt aufgeführt sind (§654). Um das Gleichgewicht zwischen „unvermischt" und „ungetrennt" wieder herzustellen, muss Marshman die Einheit des Christus beschreiben, und er versucht ein Gleichnis:

> „As already said, let him first give us some authority for distinguishing in his own conversation, these sayings which relate to his mind or *soul*, from those which relate only to his *body*, to prevent our understanding in a sentence like the following, ‚I yesterday dined heartily, and highly enjoyed the conversation at the table; to-day I feel grieved and dejected, I can neither eat nor sleep, I fear I shall soon die,' that his Body enjoyed conversation, is *grieved* and *dejected*, and *fears*

[54] Ebenso §§930-931, §1115 und viele andere.

[55] Auch §1144: „He, collecting a number of passages which speak of Christ as the Father's mediatorial servant in *human* nature, [… does he] imagine that we bring passages describing he *human* nature of Christ, to prove his Deity?"

> lest it should die; or that his Soul *dined heartily* on day, could neither *eat* nor *sleep* another, and would soon *die*" (§1117).[56]

Damit sind göttliche und menschliche Natur Christi verbunden, wie Leib und Seele eines Menschen verbunden sind. Deshalb konnte Jesus auch, wie ein Mensch in der täglichen Konversation, zwischen diesen beiden Aspekten seiner Identität wechseln, wenn er mit den Jüngern sprach.[57]

Es ist auch „der Christus" aus beiden Naturen gewesen, der am Kreuz gelitten hat.[58] Gleichzeitig hat der Sohn dennoch in seiner göttlichen Natur auch während der Kreuzigung „das All getragen mit dem Wort seiner Macht."[59] Die harte Diskussion um Joh 3,13 bekommt hier einen größeren Hintergrund: Jesus befand sich in seiner menschlichen Natur auf Erden im Gespräch mit Nikodemus und gleichzeitig in seiner göttlichen Natur im Himmel als All-Herrscher. Dennoch sind beide Naturen ungetrennt. So war es auch bei der Kreuzigung: Christus war auch während seines Sterbens und in seinem Tod allmächtig und allgegenwärtig.

Der Christus, der Mensch und Gott gleichermaßen ist, ist auch der wiederkehrende Richter (§1021). Damit verliert sich die menschliche Natur nicht nach der Himmelfahrt. Dennoch ist für Marshman die menschliche Natur nicht ewig wie die göttliche.

Bei aller gedanklichen Reflexion über das Thema ist für Marshman jedoch immer die Schrift in ihren Aussagen als das göttliche Zeugnis maßgebend, und das genaue Verhältnis der Naturen in Christus bleibt uns verschlossen, denn „niemand kennt den Sohn außer der Vater".[60] Damit setzt er auch weiterführenden Fragen oder Zweifeln an seiner Darstellung stets ein Ende.

Hermeneutische Beobachtungen

Bei der Besprechung der Rezension des *Second Appeals* waren bereits folgende Merkmale von Marshmans biblischer Hermeneutik deutlich geworden:

- Die Bibel als Altes und Neues Testament ist insgesamt inspiriert und deshalb widerspruchslos.

[56] Ähnlich auch §1150 und §1092.

[57] An anderer Stelle schreibt er davon, dass ein Mensch sich im Laufe des Lebens verändere, aber seine Seele unveränderbar bleibe. Von dieser Unveränderlichkeit nimmt er nur einen gottgewirkten Wandel von Sünde zu Heiligkeit aus, §1042.

[58] §862, gegen Rammohan §483.

[59] „By what nature was it that Christ upheld by the word of his power even the highest archangel in heaven, while he was expiring on the cross to purge away our sins? Not by his human nature; for that was not in heaven, and where it was not, there it could effect nothing", §1017.

[60] §928, mit Bezug auf Mt 11,27.

- Marshman schöpft aus „fünf Quellen des Schriftbeweises".
- Der Hebräerbrief, besonders das erste Kapitel für die Christologie und das Verständnis des sich selbst opfernden Hohenpriesters, sind Hauptbezugspunkte.
- Zum Lesen der Bibel braucht es weniger Unvoreingenommenheit als vielmehr intensives jahrelanges Studium.
- Blicke in andere Religionen oder ihre Schriften sind wertlos.
- Das Verstehen der biblischen Grundaussagen und ihre Annahme entscheiden über Leben und Tod.

Diese Grundannahmen bestimmen auch jetzt wieder den Text. Einige wenige neue Beobachtungen lassen sich jedoch machen:

Über den **Wert der Septuaginta** hatte sich Marshman in der früheren Rezension eher abfällig geäußert,[61] jetzt korrigiert er diesen Eindruck: Die „Siebzig" *(„the Seventy")* zählen als hochkarätige Übersetzer, die deshalb wichtige Zeugen sind, weil sie Hebräisch/Griechisch zweisprachig aufgewachsen sind und in der alten Zeit lebten. Dieses Gewicht wirft er gegen Rammohan in die Waagschale: Rammohan gibt vor, die Bibel als „Orientale" besser zu verstehen als die Europäer. Marshman hält dagegen, dass für Rammohan als Inder Hebräisch und Griechisch genauso Fremdsprachen seien (§983). Wo er sich auf die Autorität der LXX berufen kann, v. a. wenn sie den Text der KJV bestätigt, tut Marshman das.[62]

Die Vorstellung der Inspiration der Schrift verändert die **Sicht auf innerbiblische Zitate**. Aus historisch-kritischer Sicht nimmt z. B. ein ntl. Autor eine atl. Bibelstelle auf, indem er sie zitiert. Für Marshman handelt es sich um zwei unabhängige Aussagen, die dieselbe Person (der Heilige Geist) mehrmals getroffen hat. Von einem Zitat zu sprechen, ist nur menschliche Interpretation:

> „The Spirit of truth declares, ‚But unto the Son he saith; – Thy throne, O God, is for ever and ever.' This declaration is a Divine oracle independently of its being quoted from Psalm xlv. It is probable that it was quoted from that Psalm; but this is *our* gloss, and no declaration of the Divine Spirit" (1005).

[61] „The Greek and Arabic versions are nothing to the Original Text", §343. Das Urteil mag daher stammen, dass der Text an der besprochenen Stelle weit vom Hebräischen abweicht, aber auch, weil Rammohan ihn benutzt hatte.

[62] §983, §1032.

Die Inspirationsvorstellung verhindert auch, dass Marshman Rammohans Gedanken aufnehmen kann, dass die Bibel mitunter in übertriebener Sprache spreche, weil sie ein orientalisches Buch sei. Gott spricht nüchtern und klar, nicht in der blumigen Sprache des Orients.[63]

Rammohan kann sich die Gegenwart Christi und anderer biblischer Figuren nur als Gegenwart in ihrer Lehre und ihren Schriften vorstellen. Marshman lehnt das ab. Auffällig ist aber, dass er sich anscheinend **„Offenbarung“ nur als Schrift** vorstellen kann. Das geht so weit, dass Jesus kein Träger der Offenbarung an die Welt gewesen ist, weil er kein Buch geschrieben hat.[64]

Marshman hatte in seiner Rezension des *Brahmunical Magazins* schon das Argument gebracht, dass die Geschlossenheit und bewiesene Authentizität der Bibel ihre **Überlegenheit über andere Schriftenkorpora** beweisen.[65] Er nutzt es in §1162 erneut. Eine satisfaktionsfähige Religion hat ein echtes geoffenbartes heiliges Buch.

Was **Textkritik** betrifft, scheint der Missionar ebenso wenig damit umgehen zu können wie sein Gegner. Rammohan hatte an einigen Stellen textkritische Anmerkungen zitiert, ohne sie zu verarbeiten. Marshman geht an keiner Stelle darauf ein.

Zusammenfassung

Marshman weicht im Vergleich zu seiner vorherigen Rezension von seiner Auslegung und von seinen Positionen keinen Zoll ab. Er gibt zwar vor, dass er sich besseren Argumenten sofort beugen würde, weiß aber eigentlich schon, dass Rammohan ihn nicht überzeugen können wird:

> „Now he knows as well as ourselves, that if he could *prove* it *unscriptural*, we should give up this doctrine at once; but totally unable to do this, he presents this supplication, in which there are almost as many points of doctrine and fact assumed or humbly begged as there are sentences. We are constrained however to deny his request; strong as may be our wish to oblige him, in this instance it is not within our power“ (§1017).

[63] „We ask him here, what is the *poetical* to the *real* language of the prophecy?“, §1098.

[64] In seiner Argumentation gegen die unitarische Auslegung von „Logos“ als „Offenbarung“: „So far was Jesus from being the bearer of Revelation to the world, that three-fourths of it were given to men before his birth; and of the rest he himself never gave man a single book“, 1152.

[65] Vgl. *FI MS 1821*, 253.

Rammohan hatte an der Oberfläche zwar auch immer behauptet, den schwächlichen Argumenten des Gegners nicht nachzugeben, aber es waren dennoch Nachbesserungen und Verschiebungen zwischen dem *Second* und dem *Final Appeal* zu beobachten gewesen. Im Vergleich zur Rezension zum Sühnopfer vom Dezember 1823, in der sich Marshman noch einmal auf eine andere Ebene theologischer Diskussion begeben hatte, ist dieser letzte Text eigentlich enttäuschend.

Mit der Titelgebung *Final Appeal* und Marshmans Weigerung, auf Rammohans Vorschläge zur Fortführung der Diskussion zu veränderten Bedingungen einzugehen, hatte Rammohan eine gute Entschuldigung, die Debatte nicht weiter fortzuführen und nicht mehr zu antworten. Aber auch objektiv betrachtet ist mit Marshmans letzter Rezension klar: Einen Fortschritt würde es sowieso nicht geben. Somit schließt die Diskussion des Hindu-Philosophen und des baptistischen Missionars an dieser Stelle.

4.6. Epilog

Sowohl Marshman als auch Rammohan haben sich in den darauf folgenden Jahren anderen Aufgaben zugewandt. Marshman kümmerte sich zunächst wieder um die Arbeit in Serampore, und im Januar 1826 reiste er nach England. Diese Reise war geprägt von Kontakten mit dem Komitee der *BMS* und Besuchen bei Unterstützerinnen und Unterstützern der Mission. Während seines Aufenthalts in seinem Heimatland musste er gegen Gerüchte über Uneinigkeiten unter den Serampore-Missionaren und gegen persönliche Angriffe kämpfen.[66] Erst im Mai 1829 kehrte er zurück, und nach Berichten seiner Freunde schien er damals durch die Konflikte und die Reise um viele Jahre gealtert.[67] Unerquickliche Streitigkeiten mit der *BMS* um das Eigentum der Wohnhäuser der Missionare in Serampore brachten ihn und seine Frau 1830 dazu, aus dem Gelände der Missionsstation auszuziehen. Die beiden verbrachten den Lebensabend dann in einem von ihnen neu gebauten kleinen Haus.[68] William Ward war schon 1823 gestorben, Carey starb 1834. Damit war Marshman, als er am 5. Dezember 1837 nach kurzer Krankheit verstarb, der letzte Vertreter der ersten Missionarsgeneration.[69] Er wurde in Serampore begraben.

Auf Rammohans Seite geschah in den folgenden Jahren ein Wandel. Am Anfang besuchte er noch die Gottesdienste des Unitarischen Komitees und seines Freundes William Adam, dann schwand sein Interesse allmählich auch an dieser Form des

[66] Vgl. JC Marshman, *Life II*, 306f., 376-380.
[67] Vgl. ebd., 396.
[68] Vgl. ebd., 437f.
[69] Vgl. Biographical, 12.

Unitarismus. Er stellte die Unterstützung ein und sammelte neue Gefolgschaft in der Brahmo Samāj. Das Unitarische Komitee löste sich auf, und alle großen Ziele, die William Adam sich als unitarischer Missionar Indiens gesetzt hatte, entpuppten sich als Luftschlösser.[70] Im November 1830 reiste Rammohan nach England und führte damit den Plan aus, über den er schon Jahre lang nachgedacht hatte. Er wurde von den britischen Unitariern empfangen und gefeiert, und er gab ihnen so manche Rätsel auf über sein Denken und sein Wesen. Am 27. September 1832 starb er in Stapleton Grove bei Bristol im Kreise der unitarischen Freunde. Sie berichteten, dass er am Ende über die heilige Silbe OM meditiert habe.[71]

Er wurde auf dem Friedhof Arnos Vale bei Bristol bestattet, wo sein Grab zu finden ist. Von seiner Ruhestätte, die noch heute gepflegt wird, sind es etwas über drei Kilometer Fußweg zur baptistischen Broadmead-Kirche, in der Joshua Marshman 1794 getauft worden war.

[70] Dass Adam Rammohan und seine Ziele von Anfang an nicht verstanden habe, haben Biswas/Ganguli gemutmaßt, vgl. Collet, 246. Killingley hält das ganze für eine Zweckgemeinschaft auf Zeit, vgl. Killingley, *Rammohun*, 146.

[71] Vgl. Collet, 357-363.

5. Übergreifende Betrachtungen

In den vorherigen zwei Kapiteln wurde der Diskussionsverlauf als Prozess rekonstruiert und viele Einzelbetrachtungen zusammengetragen. In diesem letzten größeren Abschnitt soll es um Gesamtbetrachtungen gehen und Schlussfolgerungen aus dem zusammengetragenen Material gezogen werden, die sich auf die gesamte Debatte beziehen, auch in Dialog mit der bisherigen Literatur.

Es soll zunächst die Frage betrachtet werden, wie die exegetischen Methoden und die hermeneutischen Herangehensweisen von Rammohan und Marshman zu beurteilen sind und verglichen werden können, dann geht es um die Frage, wer eigentlich die Autorität über die biblischen Texte und ihre Auslegung hat – dies ist aus verschiedener Sicht immer neu beurteilt worden. Der dritte Abschnitt bringt den Begriff des Transreligiösen ein und verbindet ihn mit Rammohans Vorgehen bei seiner Interpretation des Christentums. Ein letzter, vierter Abschnitt soll sich noch einmal der Frage widmen, ob ein „Sieger" der Debatte überhaupt auszumachen ist.

5.1. Eine polyzentrale und eine zentralistische Leseweise der Bibel

Die Betrachter der Diskussion haben sich immer wieder mit den exegetischen Methoden und dem generellen Textverständnis Rammohan Roys und Joshua Marshmans beschäftigt. Gerade was Marshman betrifft, ist das Urteil des 20. Jhdts. eindeutig, bei Rammohan gibt es etwas Unsicherheit in der Bewertung, aber kaum generelle Meinungsverschiedenheit.

Marshman wirft man vor, er habe nachbiblische dogmatische Lehrsätze in die Bibel hineingelesen. So heißt es bei Crawford:

> „Ignoring the canons of historical exegesis, he finds doctrines which had only emerged in the third and fourth centuries A. D., fully developed in the Old Testament era."[1]

und bei M. M. Thomas:

[1] Crawford, 29.

> „The tragedy was that he sought to impose a whole systematically formulated creed in all its fullness as necessary for salvation and righteousness. Actually the Christological and Trinitarian dogmas he was defending were those which came to their present form in the course of many centuries after the New Testament period; but Marshman sought to defend the credal definitions themselves as being given in the Bible."[2]

Dazu muss man anmerken, dass Thomas dieses Denken Marshman nicht zum Vorwurf macht, was er mit dem Begriff „Tragik" *(„tragedy")* auch andeutet. Auch die hohe Theologie der damaligen Zeit argumentierte schließlich ähnlich: Es war eine der großen exegetischen Fragen der Zeit, ob sich die altkirchlichen Dogmen aus der Bibel wirklich so herleiten lassen oder nicht, und Menschen haben verschiedene Positionen dazu eingenommen.

Stark vertreten sind bei der Beurteilung Marshmans aber auch Aussagen, die darauf hinauslaufen, dass er überhaupt keine argumentative Exegese betrieben habe, sondern nur Reihen von Bibelstellen abgefeuert habe, so schreibt Robertson:

> „Marshman's case against Rammohan Ray was the Evangelical Christian case against Deism. Evangelicals knew how to deal with Deits. Declamation, not argumentation, was required to root out the pernicious heresy: heresy is not debated, it is exorcised by quoting scripture."[3]

und R. S. Sugirtharajah:

> „Marshman's efforts were not exegesis in the genuine sense, but a long stringing together of scriptural quotations. […] He mixes texts from different books of both testaments to make his point, thus denuding them of their complexity and variety."[4]

Man macht Marshman dabei einerseits Dogmatismus zum Vorwurf, andererseits auch Biblizismus und sein Festhalten an der vollkommenen inneren und äußeren Einheit der Bibel.[5]

---

[2] Thomas, 14.

[3] Robertson, 40f.

[4] RS Sugirtharajah, *Asian Hermeneutics*, 41f.

[5] „When Marshman talks about the unity of the Bible, he does not imply consistency and coherence among the various parts of the Bible. Rather, wholeness for him is something to be negotiated within the writing, determined by prior theological convictions", ebd., 40.

Im Gegensatz zu Marshman erscheint Rammohan als wahre Lichtgestalt. So schreibt Ball:

> „Rammohun was many years in advance of his times. The analytical study of the scriptures had at that time made very little progress, and he had therefore to confront the opposition of some of the missionaries who could not proceed very far beyond the tradition and dogmas."[6]
>
> „It is a marvel that he showed such skill in dealing with Biblical criticism before the method had made any progress in Europe."[7]

Crawford schreibt ihm zu, dass er der historisch-kritischen Exegese bis zu einem gewissen Punkt gefolgt sei, denn er habe die Zeitverhaftung der Texte richtig wahrgenommen.[8] Rammohans Bemerkung, dass die biblischen Texte „menschliche Verzerrungen" *(„having undergone human distortions",* §689) erlitten hätten, hat zu der Idee angeregt, Rammohan habe ein echtes kritisches Verständnis von Textentwicklung gehabt,[9] und Sugirtharajah legt sogar nahe, Rammohan habe mit den *Precepts* das Neue Testament „reinigen" und auf einen Urtext zurückführen wollen,[10] und seine Rede von den „menschlichen Verzerrungen" lasse auf ein regelrecht modernes Textverständnis schließen:

> „For Rammohun Roy, the Bible was an artifact, a product of faith, and as such had undergone ‚human distortions' (EW 823)."[11]

Aus dem Kontext des *Final Appeals*, aus dem dieses Zitat von Rammohan stammt, lässt sich jedoch ziemlich gut zeigen, dass es sich auf *nachbiblische* dogmatische Verzerrungen im *Verständnis* der Bibel bezieht, nicht auf Korruptionen im Text selbst, oder gar auf alle Wundergeschichten, die in einem „Entmythologisierungsprojekt" im Sinne Bultmanns zu entfernen seien.[12]

---

[6] Ball, 109.

[7] Ebd., 123.

[8] Vgl. Crawford, 32f.

[9] So klingt es zumindest bei Thomas, 8.

[10] „He believed in the authority of the Scripture and wished to restore the original text", RS Sugirtharajah, *Asian Hermeneutics*, 43. Ebd., 33 zieht er einen Vergleich zu F. D. Strauss.

[11] Ebd., 38.

[12] „Rammohun Roy saw his task as purifying the texts from the subsequent intermixture of idolatrous and ‚polytheistical' ideas. Like Bultman after him, Rammohun was trying to demythologize and demystify the texts of unpalatable elements", ebd., 37. Ähnlich auch Samartha, 30. RS Sugirtharajah, *Asian Hermeneutics*, 38, vermengt zur Gänze Aussagen von Rammohan über *Lehre* der Missionare mit Aussagen über den biblischen *Text*. Gleichzeitig macht er aber ebd., 43f., „Biblizismus" bei Rammohan aus und schreibt korrekt, dass nicht die Bibel selbst, sondern nur ihre Interpretation durch die Missionare Rammohans Angriffsziel gewesen sei.

Andere Interpreten sind vorsichtiger. Killingley und Halbfass halten fest, dass Rammohan die Texte zwar kritisch betrachtet und untersucht habe, dass sie für ihn aber gleichzeitig heilige Offenbarungstexte geblieben seien.[13] Für Crawford war es für Rammohan kein Widerspruch, die Unfehlbarkeit der Texte abzulehnen und sie dennoch als Träger der alten Weisheit zu respektieren.[14] Samartha hält fest, dass Rammohans Auslegungsweise in der heutigen Zeit merkwürdig aussehe,[15] und zieht damit eine Trennlinie zwischen angenommener „Modernität" und der *Precepts*-Kontroverse. Parekh verortet Rammohans Hermeneutik im Unitarismus und Sozinianismus, also in der Vergangenheit.[16]

So sollte zunächst die Frage gestellt werden: **Hat Rammohan Roy gegenüber der Bibel so etwas wie historisch-kritische Exegese benutzt?** Rammohan hat bei der Betrachtung und Bearbeitung der von ihm veröffentlichten vedāntischen Texte einen Grundstein seiner Hermeneutik gelegt. Die damals benutzten Methoden hat er auch auf die Bibel angewandt und weiter ausgebaut, wo es dieser neue Text erforderte.[17] Sie haben an und für sich wenig zu tun mit den Methodenschritten, wie man sie in einem Lehrbuch der historischen Kritik finden könnte. Rammohan verwendet keine systematische Textkritik – eher ist es so, dass er textkritische Probleme ignoriert, wo er welche kennt –, er versucht an keiner Stelle, einen Urtext herzustellen, und fragt auch nicht, wie die Texte überliefert wurden. In diesem Sinne hat er keine „kritische" Beziehung zum Text. Er bemüht sich eher, den „echten Sinn" des überlieferten Textes zu ermitteln. Das unterscheidet ihn aber nicht von ExegetInnen aller Zeiten.

Es ist bestimmt nicht legitim, „historisch-kritische Exegese" auf das eine Kriterium zu reduzieren, ob jemand einen Text für göttlich inspiriert hält oder nicht. Aber es berührt die Frage der Autoren und ihrer Motivationen. Rammohan kann auf der einen Seite frei darüber spekulieren, aus welcher Motivation „der Evangelist Matthäus" ein biblisches Zitat aufgenommen haben mag. Und Marshman kann dagegen halten, dass solche Spekulation illegitim sei, weil es sich um inspirierten Text

[13] Killingley zieht den Vergleich zur unitarischen Schriftauslegung: „In the controversy over *The Precepts of Jesus*, Rammohun followed the same principle of relying on the Bible as revelation while interpreting it critically", Killingley, *Rammohun*, 134, und Halbfass, §193: „Vernunft und common sense sind nach Rammohans geradezu formelhaft wiederholter Überzeugung im Bunde mit dem wahren Sinn der heiligen Texte."

[14] Vgl. Crawford, 62.

[15] „Although the arguments advanced by him and some of his points of exegesis might look strange at this distance of time, it would be unwise to judge him on the basis of theological criteria establisched on the basis of today's historical criticism and theological discussion", Samartha, 29f.

[16] Vgl. Parekh, 59.

[17] Siehe S. 86, S. 268 und S. 379.

handele. Gleichzeitig kann Rammohan aber auch behaupten, dass prophetische Texte direkte Verlautbarungen Gottes aus menschlichem Mund sein können – und Marshman greift das an, weil er zwischen Gott und dem menschlichen Propheten eine Unterscheidung ziehen will.[18]

Spannender wird diese Frage nur an der Stelle der Metaphorisierungen. Wenn Rammohan behauptet, dass Bibeltexte in asiatisch-metaphernreicher Sprache verfasst seien, auf wen führt er diese Metaphern eigentlich zurück? Sind es die Autoren der Texte, die selbst „Asiaten“ gewesen sind? Oder spricht Gott zu einem Volk und passt sich dessen Redeweise an? Kann man es Gott zutrauen, dass er Dinge sagt, die „eigentlich nicht so wörtlich“ gemeint sind? (Was Marshman verneinen würde.) Rammohan gibt keine Antwort. Er geht mit den Metaphern wie mit einer selbstverständlichen Tatsache um, und es geht nur darum, ob man sie durchschauen kann oder nicht. Ihm scheint das einfach eine Eigenschaft heiliger Texte, die aus „Asien“ stammen, zu sein, dass sie rätselhaft-poetisch sind, auch aus ästhetischen Gründen.

Wer eine Metapher im Text entdeckt und deutet, geht in gewisser Weise kritisch mit dem Text um, weil er einen Sinn konstatiert, der wörtlich nicht da steht. Dennoch geht es auch hier darum, den „echten Sinn“ des Textes zu erkennen, und nicht, einen kritischen Gegen-Sinn zu konstruieren.

Wenn jemand Rammohan eine „moderne“ Exegeseform zugeschrieben hat, dann ging es oft auch darum, dass er einen rationalistischen Zugang zum Text habe. An der Oberfläche der Streitschriften lässt sich das leicht greifen: Rammohan spricht viel öfter von „common sense“ und behauptet eine vernünftige und rationale Leseweise. Marshman pocht stärker auf die unhintergehbare Geoffenbartheit der Schrift. Aber unterscheidet sich deshalb wirklich die Art, wie sie mit den Texten umgehen?

Beide haben einen vernunftgeleiteten Zugang zur Bibel. Der Wortsinn soll analysiert werden anhand von Wörterbüchern, Grammatiken, Konkordanzen. Aus dem vorgegebenen Text sollen methodisch Lehraussagen abgeleitet werden. Wenn an verschiedenen Stellen der Bibel mit derselben Methode widersprüchliche Lehraussagen entstehen, dann bedarf das einer Erklärung. So wie ein Chemiker verschiedene Substanzen vermischt und die Reaktion beobachtet, legen sie Texte nebeneinander und versuchen, Beziehung und Nicht-Beziehung festzustellen. Wenn Marshman eine alte allegorische Auslegung benutzt wie in der Diskussion um den Sündenbock, ist das eher eine Ausnahme. Normalerweise geht es ihm um strikte Text-Logik und rationale Beweisführung. Seine Argumentation zum „Engel des Herrn“ ist ein Paradebeispiel für den Versuch, mit Logik und Vernunft widersprüchliche und

[18] Siehe S. 375 und S. 419.

disparate Texte auf einen verstehbaren Sinn zu bringen. Dass dieser Sinn, den er herausfiltert, dem heutigen Verständnis der Texte widerspricht, ist kein Grund, ihm vorzuwerfen, er reihe nur willkürlich Bibelstellen aneinander.

Wenn es darum geht, Texte in einen historischen Zusammenhang einzuordnen, scheint Marshman an vielen Stellen sogar kompetenter zu sein. Die biblische Chronologie ist ihm wichtiger als Rammohan, weil er heilsgeschichtlich denkt. Wenn Marshman außerbiblische Quellen heranzieht, dann müssen sie aus biblischer Zeit stammen. Das unterscheidet ihn von Rammohan, der beim Heranziehen von Quellen aus anderen Religionen ahistorisch vorgeht.[19] An eine Datierung von Texten und Quellenschriften im heutigen historisch-kritischen Sinne denkt keiner von beiden.

Marshman hält die Bibel für göttlich inspirierte Schrift. Zu beachten ist dabei aber, dass er gerade bei diesem Thema auf vernünftige Untersuchung und wissenschaftliche Forschung pocht, und dass die historische Verortbarkeit der Schreiber für ihn ein wichtiges Argument für die Überlegenheit der biblischen Überlieferung ist:

> „That Sacred Volume has not been received without the most scrupulous examination into the character and circumstances of those by whom it is said to have been written, and the most rigorous research into the contents of each book, with the view of ascertaining whether they are worthy of God or not – nor without the most careful collation of numerous copies that the genuine text of the Sacred Writings might be ascertained."[20]

So stellt sich Marshman die Kanonbildung vor, und er wendet diese Eigenschaft der Bibel gegen das hinduistische Schrifttum, wo eine solche Kanonbildung nie stattgefunden hat.

Der Punkt, wo sich die Geister scheiden, ist die Kritik an den kirchlichen Lehren, die an den biblischen Texten festgemacht werden. Rammohan ist deutlich kritischer mit überkommenen Auslegungen der Texte, während Marshman diese verteidigen will. Ist Rammohan deswegen „moderner"? In den europäisch-unitarischen Kontext gestellt, ist Rammohan „modern", denn eine andere Sicht auf die altkirchlichen Dogmen und ihre biblische Begründbarkeit hat sich schließlich in den folgenden zweihundert Jahren durchgesetzt. Aber ist es ein Wunder, dass ein Mensch aus einer anderen Religion bedenkenloser darin ist, kirchliche Lehre zu kritisieren?

[19] Vgl. den Streit um die Benutzung des Siddur von Hirschell, §567 und §1015.

[20] *FI MS 1821*, 252.

Was ist denn nun der große Unterschied zwischen Marshman und Rammohan in ihrer Betrachtung der Texte selbst? Sie haben sich gegenseitig vorgeworfen, Textstücke aus dem Zusammenhang zu reißen und den Kontext nicht zu beachten. Der Grund dafür ist, dass sie keinen Konsens darüber haben, was der Kontext ist.

Ich greife hier wieder auf die Begriffe zurück, die bisher bei der Betrachtung des Hinduismus verwendet wurden: Zentralistisch und polyzentrisch. Marshman betrachtet die Bibel als zentralistisches System, und Rammohan als polyzentrisches.

Zunächst zu **Marshman und seiner zentralistischen Betrachtung**. Das reformatorische Bibelverständnis, vom dem sich auch Marshmans ableitet, kennt die Rede von der „Mitte der Schrift". Das Evangelium von Jesus Christus und die Rechtfertigung werden als inhaltliches Zentrum der Bibel begriffen.[21] Bei Luther führte das auch zu einer Wertung und ggf. Abwertung von Teilen der Schrift, die diesem Zentrum nicht entsprechen.[22]

Für Marshman und die Tradition der Schriftinspiration hat bei der Kanonbildung bereits eine verantwortliche Auslese der Schriften, die inspiriert sind und deshalb einen Bezug auf Christus aufweisen, stattgefunden. Weil die so entstandene ganze Heilige Schrift Werk des Heiligen Geistes ist, muss sich notwendigerweise jede Stelle auf die Mitte der Schrift beziehen lassen oder darf zumindest nicht im Widerspruch dazu stehen. Das ist ein zentralistisches Verständnis der Bibel. Es entsteht aus einer Kombination vom Reden von der „Mitte der Schrift" und der Lehre von der Inspiriertheit der Schrift als ganzer.

Rammohan denkt dem gegenüber polyzentrisch. Etliche Seiten seiner ganzen Argumentationen laufen darauf hinaus, dass es in der Bibel auch andere Wundertäter, Retter- und Heilsgestalten gibt neben Jesus. Er kann sich vorstellen, dass ein ganzer Komplex der biblischen Schriften sich mit dem König Hiskia und seiner Regentschaft beschäftigt und dass dieser König vom Propheten vorausgesagt wurde. Er muss die Sündenfallepisode nicht auf den Kampf Christus–Satan beziehen, weil sie für ihn auch als abgeschlossene Episode mit ihrem eigenen Zentrum und ihrem eigenen Bösen Sinn ergibt. Es kann im Laufe der biblischen Geschichte immer wieder neue Propheten geben, die ihre eigene Wichtigkeit haben. Jesus erscheint demgegenüber als eine überragende Figur in der biblischen Überlieferung, die eine kosmologische Rolle spielt, aber dennoch in ihrer Wirkung zeitlich und

[21] Vgl. z. B. dazu Johannes Friedrich: „Gemeinsam mit Martin Luther las die reformatorische Bewegung die Bibel von ihrer ‚Mitte' her, ihrem inhaltlichen Zentrum, das Luther im Evangelium von Jesus Christus, und damit in der Rechtfertigung des sündigen Menschen allein aus Gnade durch den Glauben gesehen hat", und „Verbindliches Reden von Gott und seinem Heilshandeln [ist nur dann verantwortbar], wenn es durch den Bezug auf die Mitte der Schrift gedeckt ist", Friedrich, 50f..

[22] Ebd., 50, mit Bezug auf Luther: „Dort, wo eine Schriftstelle in Widerspruch zu dieser Mitte steht, komm[t] ihr nicht die Autorität zu, Wort Gottes zu sein".

geographisch begrenzt ist.

Rammohan stammt aus einer religiösen Tradition, die über keinen Schriftenkanon verfügt.[23] Er verfügt über hermeneutische Prinzipien und Techniken, die darauf spezialisiert sind, relevante und nicht relevante Schriften zu unterscheiden. Die Schriften, die im Hinduismus gebräuchlich sind, können Bezüge untereinander aufweisen, aber sie können auch in sich abgeschlossen sein und sogar beides.[24]

Eine Schrift, die kanonisiert ist, und die Rammohan ebenfalls sicher vor der Bibel wahrgenommen hat, ist der Koran. Der Koran bringt die Eigenschaft mit, dass er außer seiner selbst andere heilige Schriften kennt (Torah, „Evangelium")[25] und von einer Vielzahl von Propheten spricht, die in ihrer jeweils eigenen Zeit ihrem Volk eine Botschaft gebracht haben. Einen Propheten im Kontext seiner Zeit zu sehen, ist also kein Alleinstellungsmerkmal historisch-kritischer Exegese,[26] sondern etwas, was das islamische Denken schon immer auszeichnete.

Damit kommt man aber wohl am ehesten an den Punkt, der die Frage beantworten lässt, warum Rammohan Roys Leseweise der Bibel heute „modern" erscheint: Die von heutiger wissenschaftlicher Theologie benutzte historisch-kritische Exegese wie auch andere moderne, z. B. narrative Auslegungsformen, sind polyzentrisch. Sie lesen Schriften in ihrem historischen oder literarischen Kontext, schreiben biblischen Büchern ihre jeweils eigene Theologie und Denkweise zu, verstehen „Kanon" eher im Plural.

Der einzige Punkt, an dem es **Zentralismus bei Rammohan** gibt, ist die Ausrichtung auf Gott selbst. Um heilige Schrift zu sein, muss ein Text diese Ausrichtung auf Gott und sein Gebot mitbringen. Rammohan selbst hat im *Appeal* das Doppelgebot der Liebe als Jesu Kerngebot beschrieben und behauptet, er habe daraus sein

[23] Das war damals so und gilt noch heute: Radhakrishnan schreibt z. B. in seiner Einleitung zu den *Principal Upaniṣads*, dass schon die Anzahl der Upaniṣaden „zweihundert übersteigt", dass in der indischen Tradition jedoch die Zahl 108 genannt werde; Dārā Shikūh habe in seiner Ausgabe 50 übersetzt, Colebrooke 52, und es werde angenommen, dass die Hauptupaniṣaden zehn seien – aber Saṅkara habe elf kommentiert, vgl. Radhakrishnan, 20f. Ein kanonisierter Text würde anders beschrieben werden.

[24] Auf einer Ebene ist z. B. das Rāmāyaṇa eine abgeschlossene Geschichte, auf einer anderen ist es eine Erzählung über eine Inkarnation Krishnas, die in einen größeren Zusammenhang gehört.

[25] Killingley, *Rammohun*, 158, sieht darin ein inspirierendes Merkmal für Rammohan: „The Islamic tradition contributed to Rammohun's thought not so much by turning him against idolatry as by pointing to a view of God which is independent of any particular scriptural revelation, but allows any scripture to be true if it teaches belief in one God. This view may have been taken from Sufism."

[26] So klingt es an bei Crawford, 32f.: „The historico-critical method also guided his exegesis along the principles of contextualism. A text always spoke with a specific voice for a particular time and place. The prophets addressed their own people with a message relevant to their situation, and were not indulging in universalistic proclamations for other people in other times."

Auswahlkriterium für die *Precepts* gezogen (§26). Es kann sehr wohl auch als sein Auswahlkriterium für heilige Schrift generell angenommen werden. Sugirtharajah hat richtig angemerkt:

> „He was able to show through his method that the texts addressed specific issues in specific contexts, and that they were not intended for all time. The only message that transcended this specificity was the twofold law of love to God and love to fellow humans.“[27]

Rammohan und Marshman sind sich über den Kontext, in dem die jeweiligen Bibelstellen betrachtet werden sollten, niemals einig geworden, und das ist ein Hauptgrund des gegenseitigen Unverständnisses.

- Für Marshman ist der Kontext immer Christus und sein rechtfertigendes Heilswerk als „Mitte der Schrift“. Diese Mitte der Schrift saugt alle anderen Texte an, auch die ganze Geschichte Israels und die Schöpfungsaussagen des Alten Testaments.

- Für Rammohan ist der Kontext die Verehrung des Einen Gottes und die Liebe zum Nächsten als „Mitte aller Schriften“. Dadurch entsteht ein polyzentrischer Kanon und ein Kontext, der auch Schriften anderer Religionen[28] umfasst.

Anzumerken ist, dass aus heutiger Sicht Rammohans Perspektive für einen größeren Teil der biblischen Texte fruchtbar gemacht werden kann. An die Grenze seiner Hermeneutik stößt er erst dann, wenn er Schriften behandelt, die wirklich Jesus auf der Seite des Göttlichen verorten. Hier muss er dem Text auch Gewalt antun, um ihn in das Schema zu bringen.[29] Marshmans Sicht gelingt es mühelos, das Alte Testament zu einem Teil christlicher Botschaft und Verkündigung zu machen und hat eine beeindruckende innere Logik und Stringenz, ist aber heutigem europäischem exegetischem Denken kaum mehr vermittelbar.

Ist dieser Befund mehr als eine exegetische methodische Reflexion? Postkoloniales Denken richtet die Aufmerksamkeit weg vom (imperialen) Zentrum hin zu den Rändern *(„margins“)*. R. S. Sugirtharajah hat es als ein Merkmal „postkolonialer Momente“ in der Geschichte bezeichnet, dass die zentrale Rolle des Christentums

[27] RS Sugirtharajah, *Asian Hermeneutics*, 38.
[28] Vgl. ebd., 38 und 48.
[29] Vgl. die wiederkehrende Diskussion um „Alpha und Omega“ und die Apk.

angefochten und durch mehrere Zentren ersetzt wird.[30] Marshman kommt aus dem siegreichen Zentrum, Rammohan vom unterworfenen Rand. Die zentralistisch verstandene einzig gültige Offenbarungsschrift der Missionare wird in einen größeren Kontext eingewoben und dadurch relativiert.[31] In diesem Sinne ist Rammohans Auslegung der Bibel eine Reaktion und ein Angriff auf den Anspruch der Überlegenheit und die exklusive Auslegung der Missionare.

Dass Marshman aus einer innerhalb des Christentums marginalisierten Strömung kam und die Mission von Serampore nicht Teil offizieller Kolonisierungsstrategien war, ändert diesen speziellen Befund kaum. Für die baptistischen Missionare und ihr Erwählungsbewusstsein stand ihr Schriftverständnis überlegen und exklusiv im Zentrum des Christentums und der göttlichen Verheißung.

5.2. Die Texte und die Autorität über sie

R. S. Sugirtharajah hat die Frage nach der Autorität über die heiligen Texte als essenziell für postkoloniale Reflexion dargestellt:

> „Essentially, postcolonial biblical criticism is about exploring who is entitled to tell stories and who has the authority to interpret them."[32]

Die natürliche Definitionsmacht auf diesem Feld hat die siegreiche Kolonialmacht. Dass Orientalisten sich der Schriften der unterworfenen Völker annahmen, sie analysierten, in das eigene Weltbild einfügten, edierten bzw. verwarfen, war an der Tagesordnung. Ob diese Aktivitäten gut- oder böswillig unternommen wurden, spielt dabei kaum eine Rolle, denn allein der Fakt, dass sie Konsequenzen der Kolonisierung waren, macht sie zu einem Gegenstand postkolonialer Reflexion.

Auf der Seite der Missionare findet sich bezüglich der Schriften der indischen Traditionen ein stereotypes Vorgehen: Zunächst wird definiert, wie eine autoritative Offenbarungsschrift auszusehen habe. Diese Definition orientiert sich an christlichen theologischen und exegetischen Kriterien. Dann werden die indischen Schriften von dieser Warte aus betrachtet – und sie entsprechen der Definition nicht.[33] Diese so selbstverständlich ausgeübte Definitionshoheit hat als Gegenreaktion edierte und kanonisierte Texte in Indien und anderswo in der kolonisierten

[30]Vgl. RS Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism*, 123.

[31]Broadbent, 60f., fasst Sugirtharajah zusammen: „Truth is not confined to the text and is not singular, but can take many forms; non-Christian texts are as important as Christian texts; the biblical text is not unique or the sole bearer of truth; the voices of the marginalized are to be heard and recovered."

[32]RS Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism*, 3.

[33]Vgl. Schmid, *Christian Scriptures*, 19f., ganz genauso Marshman, *FI MS 1821*, 252f.

Welt hervorgebracht.[34] Marshman hat an einer Stelle sogar angekündigt, dass er sich mit hinduistischen Texten dann ernsthaft beschäftigen werde, wenn sie auf dieselbe Weise kanonisiert, zertifiziert und veröffentlicht seien wie die Bibel.[35] Er konnte sich wohl schwer vorstellen, dass solches innerhalb der nächsten einhundert Jahre in Angriff genommen werden würde!

In der Debatte zwischen Rammohan und Marshman hingegen werden die Verhältnisse umgedreht. Ein Inder interpretiert biblische Texte auf eine Weise, die dem Missionar widerspricht. Rammohan hatte in seiner eigenen Tradition Wert darauf gelegt, dass alle Gläubigen Zugang zu den Texten bekommen sollten, und dabei Kasten- und Geschlechtsschranken ignoriert.[36] Für die Bibel gab es, zumindest in der reformatorischen Tradition, keine formalen Voraussetzungen, sie lesen zu dürfen – im Gegenteil: Jeder sollte sie lesen. Zum Verständnis und zur richtigen Interpretation der Texte setzten Christen wie Marshman aber eine göttliche Inspiration voraus:

> „The real fact is, that until enlightened by the Divine Spirit all mankind are equally ignorant of spiritual things, whatever be the extent of their natural capacity."[37]

Wer nicht vom Geist berührt ist, kann geistliche Dinge nicht verstehen. Er muss sich an die Missionare wenden und von ihnen belehrt werden.[38] Marshman hat sich auf die Diskussion mit Rammohan eingelassen, aber dabei niemals angenommen, dass er von seinem Gegner eine wahre Auslegung bekommen könnte, denn Rammohan war kein Christ in Marshmans Sinne.

Aus späterer Sicht haben sich Betrachter der Debatte dieser Frage angenommen: Kann ein Nichtchrist, ein Hindu, eine wertige Auslegung der Bibel hervorbringen?

Samartha hat Rammohan genau auf dieser Ebene kritisiert. Seiner Meinung nach müsse der Umgang mit einer heiligen Schrift die Traditionen der zugehörigen religiösen Gemeinschaft respektieren.[39] Das betreffe sowohl Auswahl der Texte als auch Interpretation. Die religiöse Gemeinschaft habe die Aufgabe der „Türhüterschaft" für ihre Quelltexte, die nicht ignoriert werden sollte. Darin finde auch persönliche Auslegungsfreiheit ihre Grenzen:

[34] Vgl. Broadbent, 72.
[35] Vgl. *FI MS 1821*, 252.
[36] Siehe seine hermeneutischen Kriterien, S. 86.
[37] *FI MS 1821*, 252.
[38] „Should any Native seriously wish to enquire respecting the doctrines […], we will cheerfully give him the fullest answer we are able", ebd., 253.
[39] Vgl. Samartha, 30f.

> „The issue here is not just one of individual freedom to interpret the Scriptures; it is also one of the integrity of the Scriptures of a particular religion and the position of the worshipping and believing community as their custodian.“[40]

Samartha ist bei diesen Worten gewiss von seinem Engagement im interreligiösen Dialog beeinflusst. Zum Dialog gehört Respekt vor den Heiligen Schriften anderer Religionen und vor den Auslegungen, die von ihren Gläubigen vorgelegt werden. Dass Samartha dies allgemein formuliert, sodass auch Christen keine Hindu-Schriften nach ihrem Gutdünken auslegen sollten, ist der Fortschritt, und wahrscheinlich auch der Minderheitenposition indischer Christen geschuldet.

Schouten, einige Jahrzehnte später als Samartha, sieht die Frage einer „Türhüterschaft“ offener. Wer habe denn eigentlich die „Kontrolle“ über Jesu Vermächtnis?, so fragt er, und lässt diese Frage offen, sodass man annehmen möchte, dass er eine solche feste Kontrolle eigentlich ablehnt.[41]

Aus Sugirtharajahs Sicht hingegen ist es geradezu eine Aufgabe postkolonialer Forschung, die Szenen widerständiger Exegese, in denen Missionare in ihrer Autorität angefochten waren, zu sammeln und festzuhalten:

> [One task of postcolonial thinking is] „to unearth the imaginative ways in which those once colonized had formulated their response to the empire and how they resisted some of the missionary hermeneutical impositions. It will also show how, in this process, they appropriated the Bible and its narrative power and demonstrated that the very Bible had counter-narratives opposing the teaching of the missionaries.“[42]

Er hat dabei vor allem unterdrückte und marginalisierte Bibelinterpretationen kolonisierter Menschen vor Augen.[43] Ob diese Interpretationen von Christen oder Nichtchristen vorgenommen wurden, scheint ihn dabei wenig zu interessieren. In seiner Betrachtung der *Precepts* betont Sugirtharajah den Angriff Rammohans auf den kanonisierten eingedrungenen Text:

> „What the *Precepts* did was to challenge an invasive, imported text and its assumptions from the ‚margins,‘ thus exposing its universalizing tendencies.“[44]

[40] Samartha, 39.
[41] Vgl. Schouten, 32.
[42] RS Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism*, 48.
[43] Vgl. ebd., 48f.
[44] RS Sugirtharajah, *Asian Hermeneutics*, 52.

Die Diskussion zwischen Marshman und Rammohan scheint zunächst genau in den Kanon postkolonialer Reflexion zu passen. In seinem ersten Essay *The Indian Textual Mutiny*[45] zeigt sich Sugirtharajah geradezu begeistert von den kühnen Angriffen Rammohans auf Marshman, seine Bibel und seine Interpretation. Der zweite Essay *Textually conjoined twins*[46] hingegen bringt eine deutliche Abkühlung, und der Autor scheint enttäuscht zu sein, dass der Jesus der *Precepts* doch kein Revolutionär ist. Ist die Kontroverse von 1820–1825 doch keine postkoloniale Sternstunde?

Rammohan Roy bekämpft die Bibelauslegung der Missionare von Serampore mit härtesten Bandagen, und er bestreitet ihrer Dogmatik jegliche Legitimation aus den biblischen Quellen. Dabei scheint ihm aber nicht ein einziges Mal die Frage in den Sinn zu kommen, ob er überhaupt das Recht dazu habe. In seinem Widerstand gegen die Missionare fehlt ihm – wie seinem Jesus – jegliche revolutionäre oder antikoloniale Pose. Das hat mit seinem inneren Selbstvertrauen zu tun, damit, dass die Missionare von Serampore durch Kolonialverwaltung und öffentliche Meinung in Kalkutta damals keineswegs als Autorität anerkannt waren, und damit, dass ihm so viel Bestätigung aus den Mutterländern der englischsprachigen Christenheit entgegenkam. So konnte er sich selbstverständlich der biblischen Texte annehmen und darin „Wahrheit“ suchen, ohne auch nur im entferntesten ein Risiko einzugehen.

Angreiferisch und widerständig gegen die übliche christliche Hermeneutik verhielt er sich an den Stellen, an denen er behauptete, er könne die Bibel besser verstehen als die Missionare, weil er als Nichteuropäer nicht mit christlicher Dogmatik aufgewachsen sei, weil er als Asiate eine größere Einsicht in dieses ebenfalls aus dem asiatischen Kulturkreis kommende Buch habe, und weil Jesus Asiate war. Das ist seine eigene Legitimation für seine Auslegung der Bibel.

Damit hat er eine Brücke zwischen der Kultur der Bibel und seiner eigenen Kultur geschlagen, die zweifach bemerkenswert ist: Erstens galten ihm die Missionare nicht als die naturgegebenen Experten für das heilige Buch, das sie selbst gebracht hatten. Zweitens geht sein Anspruch auch quer zur orientalistischen Forschung: William Jones hatte damals bereits seine Theorie von zwei Sprach- und Kulturfamilien veröffentlicht, einer indo-europäischen und einer semitischen Gruppe.[47] Rammohan kennt auf der einen Seite „Asiaten“, und zählt dazu Inder, Juden und Muslime, und stellt die Europäer auf die Gegenseite.[48]

[45]RS Sugirtharajah, *Asian Hermeneutics*, 29ff.

[46]RS Sugirtharajah, *Bible and Empire*, 9ff.

[47]Hier die heutigen Begriffe; zu Jones' Theorie vgl. Arnold, 86f.

[48]Max Müller hat in seinem Vortrag über Rammohan Roy ausgeführt, dass dieser durch seine Reise nach England den Wiederanschluss an die arische Kultur gefunden habe, vgl. Müller, 1–44.

In der Debatte zwischen Joshua Marshman und Rammohan Roy liegt die Reaktion eines Menschen auf den Prozess der Kolonisierung vor. Rammohan hat sich mit der Weltanschauung der kolonialen Macht und ihrer Menschen im Guten wie im Bösen differenziert und intelligent auseinandergesetzt. Die christliche Bibel, die durch Missionare den Völkern der Welt vorgelegt wurde, hat er analysiert und interpretiert. Seine Interpretation hat gezeigt, dass die Bibel nicht so monolithisch-eindeutig ist, wie ihre Überbringer annahmen. Seine Interpretation wurde von Hindus in Indien und von Christen in der westlichen Welt gelesen und rezipiert. Der Kolonisierte und der Hindu Rammohan Roy hat damit einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der Auslegung der Bibel geleistet.

5.3. Zwischen interreligiöser Begegnung und Unversöhnlichkeit

Was das Christentum in Indien betrifft, so hat Potts in seiner Geschichte der Serampore-Mission die Wirkung Rammohans und seiner Schriften sehr weitreichend eingeschätzt. Die Missionare seien der Meinung gewesen, dass die europäisch-christliche Bildung und Kultur die alten Religionen Indiens gänzlich auslöschen würde, und dass dann das Christentum an ihre Stelle treten könne. Rammohan sei zunächst eine Bestätigung für diese Meinung gewesen: Ein aufgeklärter Hindu, der sich bildet und von europäischer Kultur fasziniert ist, wirft die Vielgötterei und den alten Hindu-Kult ab. Zu ihrem Entsetzen hätten die Missionare aber erkennen müssen, dass es Rammohan gelang, das entstandene Vakuum neu zu füllen.[49] Durch seine Arbeit sei ein reformierter Hinduismus entstanden, der den Angriffen der Missionare standhalten und als Puffer zwischen Christentum und orthodoxem Hinduismus wirken konnte.[50] So stellt Potts fest:

> „He did far more than any other single person to retard the growth of an indigenous Christian church based on Western theological conceptions.“[51]

Rammohan hat nicht nur den Hinduismus intern reformieren wollen. Er hat, und das betrifft die hier betrachtete Debatte besonders, dem Hinduismus ermöglicht, das Christentum zu reflektieren und beide Religionen in eine Beziehung zu setzen. Halbfass schreibt:

Diese Vorstellung hätte Rammohan gewiss befremdet.

[49] Vgl. Potts, 235.

[50] Vgl. ebd., 227.

[51] Ebd., 242.

> „Rammohans wesentlicher und in gewissem Sinne revolutionärer Schritt im Felde der hinduistischen Xenologie besteht zunächst darin, Indien und den Hinduismus dem Zusammenhang der ‚großen weiten Welt' einzufügen, die eigene Tradition dem Vergleich und Kontrast mit anderen religiösen und kulturellen Traditionen auszusetzen, Offenheit und Lernbereitschaft gegenüber der westlichen Wissenschaft und der Ethik des Christentums zu fordern."[52]

Die Auseinandersetzung mit der Bibel, mit Jesus und seiner Botschaft gehörte fortan zum Standardrepertoire indischer Denker. Es finden sich solche Reflexionen zunächst bei Vertretern von Rammohans eigener Gründung, der Brahmo Samāj, dann in der Ramakrishna Math und auch im 20. Jhdt. bei Gandhi und Radhakrishnan. Jesus wandelt sich in diesen Beschreibungen immer neu und ist im heutigen Hinduismus eine ganz selbstverständlich aufgenommene Figur.[53] Rammohan ist der Pionier dieser Denkschule gewesen, aber wie schon angemerkt, sticht er durch seine intensive Benutzung biblischer und christlicher Reflexionsformen heraus.

Über die unitarische Bewegung wirkte Rammohan auch in die westliche Welt und ihr Christentum hinein. Er erregte großen Widerspruch und höchste Begeisterung. Phillip Medhurst hat an dem Beispiel eines Gedichtes von Mary Carpenter und Aussagen ihres Vaters Lant dargestellt, dass er bei Zentralfiguren der unitarischen Bewegung in geradezu spiritueller Verehrung stand. Für sie war Rammohan jemand, der „zu den Füßen Jesu" gesessen hatte.[54] Medhurst geht sogar so weit, dass er schreiben kann: So wie Christus von den Aposteln verehrt wurde und sich Mensch und Mythos ineinander verwoben haben, so geschah es Rammohan von Seiten der Unitarier seiner Zeit.[55]

Die Unitarische Bewegung hat sich seit dem 19. Jhdt. stark gewandelt: Eine Anfrage bei Rev. Kate Dean, heute Pastorin der *Rosslyn Hill Unitarian Chapel*, hat ergeben, dass britische Unitarier sich heute Rammohans nur noch erinnern, falls sie historisch interessiert sind. Nach ihrer Auskunft werden heute in unitarischen Gottesdiensten Texte aus den Weltreligionen, aus Philosophie und Dichtung (z. B. Tagore) verwendet. Etliche Gemeindeglieder verstehen sich gar nicht mehr als „Christen". Verbindungen zu Rammohans Brahmo Samāj bestehen oft auf Gemeindeebene. Dogmatische Diskussionen spielen praktisch keine Rolle mehr. Diese

[52] Halbfass, §203.

[53] Es ist hier nicht Aufgabe, diese verschiedenen Jesusbilder nachzuzeichnen, denn die erwähnte Hindu-View-of-Christ-Literatur hat hier schon viel geleistet. Einen Überblick über die Entwicklung gibt z. B. Sharpe, 1–15.

[54] Vgl. Medhurst, 12.

[55] Vgl. ebd., 22f.

Hinwendung zu einer offenen Spiritualität, die ethisch geprägt ist und sich aus vielen religiösen Quellen speist, kann hier mangels weiterer genauer Studien nicht allein Rammohan zugeschrieben werden. Es liegt aber doch nahe, dass die Begegnung der Unitarier mit Rammohan diese Öffnung und Veränderung angestoßen oder beschleunigt hat.

Aus heutiger Sicht war die Debatte zwischen Rammohan und Marshman und ihr Rahmen, den die Kontakte zu den Kalkuttaer Baptisten bildeten, ein assymmetrisches inter- und transreligiöses Kontaktgeschehen.

Karl Baier benutzt im Dialog mit und im Anschluss an Roland Faber den Begriff *transreligiös* „nicht nur für religiösen Austausch auf einer gehobenen theoretischen Ebene, sondern für jede Übertragung von Gedanken, Haltungen, Normen, Praktiken, Riten, Institutionen, theologischen Methoden etc. aus einer Religion in eine oder mehrere andere. [...] Desweiteren gehören dazu die mit dem Transfer verbundenen Dekontextualisierungen, Übersetzungsvorgänge und Lernprozesse, durch die eine kreative Rezeption und Integration in die neuen Zusammenhänge eingeleitet wird, die zur Rekontextualisierung führt. Die Übernahmen, eventuell auch mißglückte und abgewehrte Transfers, bedeuten Veränderungen in der Ankunftsreligion bzw. manchmal auch in der Herkunftsreligion und bringen eine Umgestaltung des Rezipierten mit sich. Bisweilen ist der transreligiöse Austausch wechselseitig und geschieht in Dialogen oder Polylogen; oft ist er mit Konflikten verbunden."[56] Das ist ein sehr weiter Begriff von transreligiös, der praktisch alle Aspekte des Kontaktgeschehens zwischen Rammohan, Yates, Adam und Marshman umfassen kann und deshalb hier benutzt wird. Er umfasst auch den Begriff *multiple religious belonging*, der unten nach Cornille zitiert wird.

Rammohan, Yates und Adam fanden sich zusammen, um gemeinsam das Neue Testament zu übersetzen. Schon vorher hatten Pandits und andere hinduistische Gelehrte Missionaren bei Bibelübersetzungen geholfen. Dieses Zusammenarbeit war akzeptiert, obwohl sie eigentlich Nichtchristen die Möglichkeit eröffnete, die christlichen Offenbarungsschriften auf ihrem eigenen Hintergrund übersetzend zu interpretieren. Dass Übersetzung ein Interpretationsgeschehen mit weitreichenden Konsequenzen ist, schien vielen Missionaren nicht gegenwärtig gewesen zu sein. In der Übersetzergruppe mit Rammmohan geschah nachweislich ein transreligiöser Übersetzungs- und Lernprozess bei allen Beteiligten.

Für Rammohan war dieses Bibelübersetzungprojekt nur ein Teil seiner transreligiösen Aktivitäten. Seine religiöse Vielsprachigkeit irritierte die Christen, sowohl Unitarier, die ihn für sich reklamierten, also auch Baptisten, die ihn auf dem Weg

[56]Baier, 2.

zur Taufe sehen wollten. Viele wussten nicht, wie sie ihn zuordnen sollten. Lynn Zastoupil hat Rammohans Siegeszug durch die unitarische Christenheit, ohne ein unitarischer Christ zu werden, ausführlich beschrieben, und diese Irritationen deutlich gemacht.[57] Er stimmt am Ende mit Dermot Killingley überein, der formuliert hat:

> „What, then, has Rammohun to say to us in our world? First, we can respect his memory by not trying to appropriate him to one or another religious tradition. If we read his works carefully, they forbid us to regard him simply as a Hindu, a Christian, a Muslim or a rationalist. We can also note the way he engages in dialogue not only between traditions but within a tradition, by adopting different personae. […] In his Hindu expositions and controversial works he speaks within Hinduism, and in much of the *Precepts* controversy he speaks within Christianity."[58]

Killingley löst die Problematik von Rammohans vieldeutiger religiöser Identität also mit dem sprachlichen Ausdruck, Rammohan habe „verschiedene Personae" angenommen – ein Erklärungsmuster, das vor allem im Rahmen der Ram-Doss-Diskussion plausibel wirkt.

Catherine Cornille hat sich in dem von ihr herausgegebenen Band *Many Mansions?* der Frage der „multireligiösen Zugehörigkeit" intensiv gewidmet. Sie identifiziert zwei Wege, wie Menschen „multireligiöse Zugehörigkeit" bzw. „religiöse Mehrfachzugehörigkeit" leben:

> „The first and probably most common way of understanding and legitimating the phenomenon of multiple religious belonging consists of focusing on the ultimate religious experience that lies at the base of all traditions."[59]

Dieser Weg ist bei Rammohan sehr deutlich gezeichnet an den Stellen, an denen er die jeweiligen Gottesbegriffe von Christentum, Islam und Hinduismus als Urgründe religiösen Erlebens in eins setzt und gedanklich zwischen ihnen nicht unterscheidet. Damit entsteht ein transzendenter, die einzelnen Religionsgrenzen überschreitender Gottesbegriff. Aus dieser theoretischen Transzendenz hat er zwei praktische transreligiöse Projekte erschaffen: ein die Religionen überschreitender

[57] Siehe besonders seinen Anhang A, „Half a Christian", Zastoupil, *Victorian Britain*, 167–171.
[58] Killingley, *Rammohun*, 160.
[59] Cornille, 5.

Schriftenkanon aus hinduistischen Texten und den *Precepts* und die religionsüberschreitende Organisation des Kalkuttaer Unitarischen Komitees.[60]

Dann macht Cornille noch einen zweiten Weg aus:

> „A second way of understanding or resolving multiple religious belonging is by remaining faithful to the symbolic framework of one tradition while adopting the hermeneutical framework of another."[61]

Sie bringt dafür als Beispiel, wie in indischen und ostasiatischen Kontexten das Christentum und seine Lehre reformuliert worden sind. Bei Rammohan ließ sich beobachten, wie er hermeneutische Techniken, die er aus seiner Beschäftigung mit hinduistischen Texten erlernt hatte, auf biblische Texte anwandte. Gleichzeitig hatte er sich jedoch auch so stark in verschiedene christliche Lesarten der Bibel hineingearbeitet, dass er auch aus dieser Perspektive souverän argumentieren konnte. So ist seine Position geradezu beidseitig komplementär:

In sein hinduistisches Denken konnte er einen Christus im arianischen Sinne als göttliche Mittlerfigur zwischen Gott und den Menschen eintragen – und im Christentum nahm er genau diejenigen dogmatischen Positionen ein, die ihm diese Eintragung erst ermöglichten. In Cornilles Terminologie arbeitete Rammohan also kreativ sowohl mit dem *symbolic framework* als auch mit dem *hermeneutic framework* beider Religionen.

In Marshman traf Rammohan auf einen Kontrahenten, für den all solche religionsüberschreitenden Denkweisen und Aktivitäten undenkbar waren. An jeder Stelle, an der Rammohan in der Debatte inter- oder transreligiös argumentierte, wurde er von Marshman zurechtgewiesen. Lediglich vorchristliche jüdische Interpretationen waren für Marshman zugelassen, was er jedoch nicht als interreligiös empfand.

Die Unitarier konnten Rammohan dort begrüßen, wo er seinen monotheistischen Gottesbegriff formulierte und ihre hermeneutischen Techniken anwandte. Gleichzeitig stießen aber auch sie an Grenzen, wenn sie seinem transreligiösen Denken folgen wollten.

Auf einer weiteren Ebene sind Rammohans christologische Reflexionen eine Ausarbeitung über das Wesen göttlicher Mittlerfiguren. In seiner ersten philosophischen Schrift, *Tuhfat* (1804), hatte er die Realität von gottgesandten Propheten und Religionsführern noch schlichtweg abgelehnt. Es gebe Glaubenslehrer, aber

---

[60] Baier, 1, Anm. 1, unterscheidet zwischen „transreligiös" als spritiuelle Kategorie und als praktischem Transfer. Rammohan schritt also von einem zum anderen.

[61] Cornille, 5.

Gott brauche keine Mittlerfiguren.[62] In den Christentumsschriften gibt es fünfzehn Jahre später plötzlich eine große Zahl von Boten Gottes. Ihre Wesensarten und Bezeichnungen überblenden sich gegenseitig, und Jesus ist eine Figur, an der er um Formulierungen ringt: Der Messias. Ein Sohn Gottes. Der Sohn. Ein Prophet. Ein Engel. Ein gottgesandter Retter. Er baut zuerst eine arianische Christologie auf, aber dass sein Verständnis Christi im Fluss bleibt, kann man an der Leichtigkeit erkennen, mit der er unitarische Begriffe daran anbaut.

Jan Peter Schouten hat auf die indische Kategorie des *Gurus* hingewiesen. Ein Guru lehrt Worte der Weisheit, philosophisch, metaphysisch oder lebenspraktisch, und er ist die Anwesenheit des Göttlichen für seine Schüler, die ihm göttliche Verehrung entgegenbringen.[63] In Rammohans *Precepts* sieht er Jesus als Guru dargestellt.[64] Dazu schreibt er:

> „But a guru is also more than a human being who speaks wise words. It is classically Hindu to surround the teacher with divine honour. The divine presence in the world is thus visible in the guru. The gospel texts in Rammohan's book that refer to Jesus as the Son of God are thus given a special nuance. In the later battle of pens it would become apparent that Rammohan did not attach any ontological significance to this, but Jesus was thus well placed to be seen as a true *gurudeva*, a divine guru."[65]

Jesus schillert bei Rammohan. Im *Second Appeal*, wenn er der Erstgeborene unter den Söhnen Gottes ist, könnte er unter den geschaffenen Gottheiten im hinduistischen Pantheon einen Platz einnehmen.[66] Im *Final Appeal* rückt er stärker in die Reihe der Propheten. So ringt Rammohan mit Jesus, aber eben auch mit den anderen Mittlerfiguren. In Psalm 82 tritt Gott in die Versammlung der Götter und spricht sie an: „Götter seid ihr und Söhne des Höchsten allesamt", und Jesus zitiert und legt diese Worte aus in Joh 10,34–36. Wer sind diese Götter? Rammohan gibt widersprüchliche Antworten: Sie sind „höhernatürliche Geschöpfe" *(„creatures of a superior nature",* Second Appeal, §192) – sie sind die menschlichen Führer des Volkes Israel *(„chiefs of Israel who were men",* Final Appeal, §569)[67].

[62] Vgl. Rammohan, *EW IV*, 953f.

[63] Vgl. Schouten, 269. Er bezieht sich dabei auf M. Thomas Thangaraj, *The Crucified Guru: An Experiment in Cross-Cultural Christology*, Nashville 1994.

[64] Ebd., 22. Unter den atl. Propheten rekurriert Rammohan im *Final Appeal* immer öfter auf Elija und Elischa, die Wunder bewirkt haben, einen Schülerkreis hatten und mit harten Bandagen gegen die fremden Götter kämpften. Sie können auf exemplarische Weise dem Guru-Begriff entsprechen.

[65] Ebd., 24.

[66] Siehe S. 297.

[67] Ähnlich auch *Second Appeal*, §121.

In den Christentumsschriften ist die reflexive Kehrseite von Rammohans Kampf gegen den Polytheismus dokumentiert: Wenn die Mittler, die von Gott kommen, nicht Gott selbst sind, was sind sie dann? Das Spannende ist dabei, dass Rammohan mit biblischen und christlich-theologischen Kategorien ringt, um eine Beschreibung der Gottesboten und des unter ihnen hervorragenden Jesus zu formulieren.

Die Christentumsschriften sind also auch das großangelegte Projekt, das Phänomen „göttlicher Lehrer" für sich selbst zu verstehen und gleichzeitig für Christen zu übersetzen. Von Christen oder gar von den Missionaren war nicht zu erwarten, dass sie seine Vorstellung eines göttlichen Lehrers, der göttliche Präsenz in sich trägt, Gottes Wort spricht und vom Anbeginn bei Gott war, ohne Gott zu sein, verstanden hätten. Sie hätten lediglich gesagt, Rammohan reduziere Christus auf einen Weisheitslehrer wie Konfuzius. Nein, das wollte er nicht.

Die Hindu-View-of-Christ-Literatur gibt ein beredtes Zeugnis darüber ab, wie Hindus im Laufe von zweihundert Jahren immer wieder Christus in hinduistische Kategorien und Begrifflichkeiten übersetzt haben. Rammohan Roy hat den einzigartigen transreligiösen Versuch unternommen, sein indisches Verständnis von Jesus für Christen in biblisches und westlich-theologisches Denken zurück zu übersetzen. Das macht die Kompliziertheit, aber auch die Einzigartigkeit seiner *Appeals* aus.[68]

Damit lag auch die Hauptlast der interkulturellen und interreligiösen Übersetzungsarbeit auf Rammohans Seite. Marshman bemühte sich am Anfang, auf die Methodik und Hermeneutik seines Gegners einzugehen, gab diese Strategie aber mit fortschreitender Debatte auf. Bedeutsam sind diejenigen Stellen, an denen die beiden einander nicht verstehen:

Rammohan formuliert dieses Unverständnis immer offen aus und erklärt, dass er Zusammenhänge, die Marshman gesponnen hat, nicht verstehen kann. Das betrifft besonders die Kernbereiche der christologischen Auslegung der Psalmen und anderer alttestamentlicher Texte, der Trinität und der Zweinaturenlehre. Marshman ist von der Evidenz und Unwiderlegbarkeit seiner bzw. der orthodox-christlichen Weltanschauung so überzeugt, dass er daran scheitert, diese Punkte Rammohan so zu erklären, dass er sie begreifen kann.

Es konnten auch viele Stellen ausgemacht werden, an denen Marshman Rammohans Denken nicht verstehen konnte – aber im Gegensatz zu Rammohan konnte Marshman sein eigenes Unverständnis nicht erkennen und formulieren. Entweder er überging die entsprechenden Stellen oder seine Gegenargumente zeigten, dass

[68] Ein ähnlicher, einfacherer Fall ist es, wenn er „Brahman" mit „Supreme Being" übersetzt: Er transferiert seinen hinduistischen Gottesbegriff in europäisch-philosophische Begrifflichkeit.

er Rammohan missverstanden hatte. Hier zeigte sich immer wieder Unfähigkeit, eine vollkommen andere Sicht auf das Eigene und die eigene heilige Schrift zu verarbeiten. Dass eine solche andere Sicht eine Wertigkeit in irgendeinem Sinne haben könnte, fiel ihm sowieso nicht ein.

5.4. Die Relevanz der Debatte für Rammohan und die Frage des „Sieges“

Die Debatte mit Marshman endet ohne rechten Abschluss. Beide kündigen am Ende an, die Diskussion fortführen zu wollen, tun es aber nicht.[69] Die *Precepts* waren zwar mit gewaltigem Aufwand verteidigt worden, blieben aber ohne die angekündigten Übersetzungen in die indischen Sprachen Fragment.

Killingley hat geschrieben, Rammohan habe in dieser Debatte die Fähigkeit gezeigt, innerhalb des Christentums eine Position einzunehmen. War es eine Position auf Zeit, die später nicht mehr wichtig war? Oder zieht sich etwas wie ein roter Faden durch sein Denken?

Es ist am Ende dieser Arbeit leicht zu erkennen, dass das **Doppelgebot der Liebe in seinen verschiedenen Ausformulierungen** Rammohan Roys Lebensthema gewesen ist. Schon früh muss es ihm eingeleuchtet haben, dass die Verehrung des Einen Gottes und die Liebe zum Mitmenschen Hauptzweck von Religion und menschlichem Leben sind. In der Einleitung zu den *Precepts* hat er dann beide Prinzipien als Grundlehre aller Religionen bezeichnet.

In seinen Schriften zu den Upaniṣaden hatte er schon die Verknüpfung von Gottesverehrung und Ethik vollzogen,[70] und in der Einleitung zu den *Ishopanishad* das Gebot *Do unto others as ye whould be done by*[71] in den hinduistischen Kontext eingeführt. Für seine Behauptung, dass die Kombination von Gottesverehrung und Ethik in allen Religionen präsent sei, könnte man auch den ihm bekannten Koran, Sure 2,177 anführen.[72]

In den *Precepts* und den *Appeals* wird das Doppelgebot der Liebe, wie es Jesus ausgeführt und als „höchstes Gebot“ präsentiert hat, verteidigt gegen die Angriffe Joshua Marshmans. Rammohan bevorzugt die Version des Markus.[73] Es ist die

[69] Rammohan in der Ankündigung einer Kontroverszeitschrift, Marshman in der Ankündigung, einen Text über den Heiligen Geist zu schreiben.

[70] Vgl. Robertson, 93.

[71] Rammohan, *Ishopanishad*, 47.

[72] Dort wird Frömmigkeit nicht rituell definiert, sondern durch ganz elementare Glaubenssätze und Hilfe für Notleidende.

[73] Siehe S. 518.

Variante, die zeigt, dass sich zwei Menschen verschiedener Denkschulen (Jesus und der Schriftgelehrte) auf diese beiden Gebote als zentral einigen können, und es ist auch die Fassung, die das „Höre Israel“ beinhaltet, die Erinnerung an die Einheit Gottes. Rammohan verteidigt gegen Marshman sowohl den ersten Teil des Doppelgebotes, die Einheit Gottes, wie auch den zweiten Teil, die Nächstenliebe. So werden Trinität und Sühnopferlehre zum Ziel seiner Angriffe. Die erste zerstört aus seiner Sicht die Einheit Gottes, und die letztere erklärt menschliches ethisches Verhalten für unmöglich und irrelevant.[74] Dass Vielgötterei und Unmoral das dunkle Gegenpaar sind zu Monotheismus und Ethik, hat er mehr als einmal formuliert.

Von da an zieht sich das Doppelgebot durch die weiteren Schriften, nicht nur durch die *Appeals*, sondern auch in den *Humble Suggestions* (1823)[75] und der Antwort an Henry Ware (1824) bleibt es präsent:

> „I am led to believe from reason what is set forth in Scripture, that ‚in every nation he that *feareth* God and worketh *righteousness* is accepted with him,‘ in whatever form of worship he may have been taught to glorify God. Nevertheless I presume to think that Christianity, if properly inculcated, has a greater tendency to improve the moral, social, and political state of mankind, than any other known religious system.“[76]

Warum dieses Beharren auf der besonderen ethischen Kompetenz des Christentums? Man kann Rammohan ruhig beim Wort nehmen:

> „Nothing but the sublimity of the Precepts of Jesus had at first drawn the attention of the Compiler himself towards Christianity, and excited his veneration for the author of this religion“ (§155).

Jesus hat im Doppelgebot der Liebe Mk 12,28–34 eine Wahrheit ausgedrückt, die Rammohan Roys tiefsten religiösen Empfindungen und Vorstellungen entsprach. Darum ging es ihm von Anfang an, und dafür ist Rammohan auch in die dogmatische Diskussion mit Marshman eingestiegen.

Nach der Debatte mit Marshman scheint Rammohan die ganze christologische Diskussion beiseite zu legen und sich wieder, in der Gründung der Brahmo Samāj,

[74] Zumindest in der Darstellung Marshmans.

[75] In dieser Schrift findet sich eine andere Neuformulierung des Doppelgebots, siehe Rammohan, *EW I*, 211.

[76] Ware/Adam/Rammohan, 123f.

dem Hinduismus zuzuwenden. Das wird allgemein als **„Rückkehr“ zum Hinduismus** eingeordnet.[77] War ihm die ganze dogmatische Diskussion vielleicht gar nicht so wichtig?

Verschiedene Antworten werden gegeben: M. M. Thomas beschreibt Rammohan als jemanden, der von Marshman in diese Debatte hineingedrängt worden sei.[78] Auch Killingley mahnt, man dürfe sein Interesse an christlicher Dogmatik nicht überbewerten, er habe eben auf seine Gegner reagiert.[79] Samartha hat dagegengehalten, dass die *Appeals* immerhin eine gewaltige Textmenge ausmachen, und dass die jahrelange Sorgfalt, die Rammohan darauf verwendet hat, doch auf Wichtigkeit schließen lasse.[80]

Auch die so schnelle Abwendung von der Beschäftigung mit dem Christentum wurde mehrfach diskutiert: Für Crawford liegt der Grund einfach darin, dass Rammohan von Marshman so überaus aggressiv angegangen worden ist. Wenn der Missionar sich zurückgehalten hätte, hätte Rammohan „echter“ Christ werden können statt nur „Krypto-Christ“.[81] Auch Thomas weist die Schuld Marshmans verfehlter dogmatischer Argumentation zu, die es Rammohan verbaut habe, von der ethischen Botschaft Jesu zum Heilswerk vorzudringen, wie es viele andere Hindus geschafft hätten.[82] Ein Schüler Rammohans, Chandrasekhar Deb, hat Rammohan hingegen so zitiert, dass er die Veden am Ende klar der Bibel vorgezogen habe.[83] Das wäre eine bewusste Entscheidung für den Hinduismus und sein Schrifttum gewesen.

Gegenüber Crawford und Thomas lässt sich einwenden, dass er sich letztlich auch nicht dem unitarischen Christentum zugewandt hat,[84] einem Christentum, das er für das bessere hielt.

Es lohnt sich ein Blick in den exegetischen Befund. Rammohan und Marshman ringen vier Jahre lang um das richtige Verständnis der biblischen Schriften. Beide bleiben bis zum Schluss bei ihren Grundpositionen. Durch die gegnerischen Argu-

[77] Wer eine „Rückkehr“ bestreitet, tut dies deshalb, weil er Rammohan kontinuierlich im Hinduismus verortet. Dass die Brahmo Samāj in ihrem Ritus vom protestantischen Gottesdienst geprägt war, soll jetzt hier nicht thematisiert werden.

[78] „And he reacts to the pressure of Marshman in the debate“, Thomas, 14.

[79] Vgl. Killingley, *Rammohun*, 154f.

[80] Vgl. Samartha, 27. Die *Precepts* und die *Appeals* machen ein Viertel der *English Works* aus.

[81] Vgl. Crawford, 57.

[82] Thomas, 11f.

[83] „One of Roy’s disciples, Chandrasekhar Deb, claimed that Roy in reply to a query whether Hinduism or Christianity was the better system of religion said that ‚if religion consists of the blessing of self-knowledge and of improved notions of God and his attributes and a system of morality holds a subordinate place, I certainly prefer the Vedas‘“, Potts, 234.

[84] Zastoupil, *Victorian Britain*, 168, beschreibt die Irritationen der Unitarier ob seines Unwillens, sich taufen zu lassen.

mente werden beide Textverständnisse aber arg strapaziert und bis an die Grenzen geführt. Dass Marshman diese Grenzen seiner eigenen Exegese gespürt hat, ist fraglich. Der Missionar bleibt sich sicher bis zum Schluss. Aber bei Rammohan scheint der Fall anders gelagert zu sein.

Ich werde das kurz am Thema Opferverständnis ausführen. Um das Sühnopfer auszuhebeln, kämpft Rammohan zunächst gegen die Idee, Gott brauche Opfer. Nach Marshmans Gegenargumenten zieht sich Rammohan auf die Position zurück, dass Opfer für eine Art „niederen“ Gottesdienst zugelassen seien – aber Marshman schlägt ihm auch noch diese Vorstellung mit überzeugenden Argumenten aus der Hand: Schließlich haben auch die großen Gläubigen des Alten Testaments wie Abraham und Noah Tiere geopfert. In seiner Schrift *Different Modes of Worship*, die 1825 erschien, merkt Rammohan am Ende in einer Fußnote an:

> „Under the Christian dispensation, worship through matter seems unauthorised; John ch: IV. v. 21: ‚The hour cometh when ye shall, neither in this mountain, nor yet at Jerusalem, worship the Father, &c.‘ […] although in the Judaical religion such worship was sanctioned, as appears from the Books of Leviticus and others“[85].

Hier scheint mit einem Mal die Religion des Alten Testaments als eine Religion der Tempel und Opfer auf, in Unterscheidung zum Neuen Testament.[86] In den Christentumsschriften sind beide Teile der Bibel gleichwertig. Es scheint sogar so zu sein, dass er das AT aufgrund seiner einfacheren Zugänglichkeit und des deutlicheren Monotheismus für sich vorzieht. Das stimmt hier nicht mehr. Steckt dahinter, dass er eben von Marshman doch etwas gelernt hat, freilich auf andere Weise als dieser es wollte? In der Bibel gibt es eben doch Opfer, und sie spielen in der Gottesverehrung eine wichtige Rolle.

Ich denke, dass Rammohan in der Konfrontation mit Marshman letztlich gemerkt haben muss, dass seine Vorstellung einer reinen Religion doch nicht deckungsgleich war mit der gesamten Bibel. Dass sich bestimmte Texte eben sperren. Dass die Bibel genauso wenig wie das hinduistische Schrifttum als ganzes eine sichere Basis für eine Reform der Religion nach seinem Sinne sein konnte.

Die Debatte zwischen Joshua Marshman und Rammohan Roy stand von Anfang an unter ungleichen Voraussetzungen. Marshman musste beweisen, dass sein Glaube vollkommen biblisch begründbar war. Bei einem Zerbrechen seiner Argumentationsplattform wäre er abgestürzt, und hätte, z. B. wie William Adam, seine

[85] Rammohan, *EW I*, 208, Anm. ‡.

[86] Collet hat dazu angemerkt, dass Rammohan hier das Alte Testament in seinem Verhältnis zum Neuen genauso werte wie den alten Hinduismus der Götterbilder in seinem Verhältnis zum neuen, von Rammohan gegründeten, vgl. Collet, 191f.

Weltanschauung ändern müssen. Er konnte von seiner Position nicht abweichen, ohne seine Identität zu verlieren. Rammohan hingegen konnte, wenn er entdecken sollte, dass seine Argumentation brüchig war, einfach auf eine andere Plattform springen, die für seinen Glauben tragfähiger war, und er konnte sogar eine neue Plattform aus tragfähigen Teilen verschiedener heiliger Schriften konstruieren. Wenn er die Debatte als unfruchtbar wahrzunehmen begann, konnte er sie einfach verlassen.

Ein vollkommener Sieg Rammohans über Marshman hätte in Marshmans Konversion zum Unitarismus enden müssen. Ein vollkommener Sieg Marshmans über Rammohan konnte nur darin bestehen, den Hindu von seiner Bibelauslegung abzubringen und zu vertreiben. So kann zunächst festgestellt werden, dass Marshman dieses von vorneherein begrenzte Ziel erreicht hat: Rammohan hörte auf, Schriften über das Christentum und die Bibel zu veröffentlichen und seine Brahmo Samāj war keine Konkurrenz zur baptistischen Mission.

„Sieg“ ist jedoch in dieser Debatte ein vielschichtiger Begriff. Es kann darum gehen, ob ein Kontrahent subjektiv sein Ziel erreicht hat, das er sich vorgenommen hat, ob er im Lichte der Zeitgenossen triumphiert hat, oder aus der Sicht der Nachwelt. Es kann auch darum gehen, ob jemand sich mit seiner Sicht der Dinge durchsetzen konnte bzw. sich seine Sicht schließlich durchgesetzt hat. Und schließlich kann auch ein Kontrahent aus einer solchen Debatte gestärkt hervorgehen, auch wenn er nicht „gesiegt“ hat.

Wie bereits dargestellt, konnten Marshmans Vorgehen und seine Argumentationsweisen Zeitgenossen und Nachwelt ab einem gewissen Punkt nicht mehr überzeugen. Die meiste Forschungsliteratur legt sowieso den Fokus auf Rammohan, und ist dadurch weniger an Marshman interessiert. Interessanter ist der Blick auf die Menschen, die Marshman eigentlich zugeneigt sein müssten: Sein eigener Sohn John Clark hat in seiner Geschichte der Serampore-Mission die Debatte auf zwei Seiten zusammengefasst. Wenn man bedenkt, dass es sich wohl um den größten theologischen Schriftenkomplex seines Vaters handelt, und die Debatte fünf Jahre seines Lebens umfasste, ist das sehr wenig. Die Behauptung, dass Marshman in die Debatte „hineingezogen“ worden sei,[87] klingt sogar eher entschuldigend als wertschätzend. Vielsagend ist auch, dass die britischen Baptisten zwar den ersten Teil von Marshmans Streitschriften abdruckten, aber seine Rezension zum *Final Appeal* schon nicht mehr. Das Interesse an Marshmans Texten schien abgenommen zu haben und sein Auftreten als Verteidiger des christlichen Glaubens – wie er sich selbst verstand – wurde nur begrenzt gewürdigt.[88]

Rammohans Schriften erlebten noch mehrere Auflagen in Britannien und in den

[87]Vgl. JC Marshman, *Life II*, 238.

[88]Das hat auch damit zu tun, dass die Missionspresse sichtlich daran interessiert war, den Streit

Vereinigten Staaten und wirkten auch über unitarische Zirkel hinaus. Sie wurden auch ohne die Texte seines Gegner Marshman rezipiert und gelesen, gewannen also damit eine Eigenständigkeit über die Debatte hinaus. Er selbst stieg durch sein Agieren in der Kontroverse zum „Celebrity Unitarian" (Zastoupil) auf und konnte in Großbritannien auf eine große interessierte Öffentlichkeit stoßen. An der Gesamtwirkung seiner Schriften gemessen hat Rammohan deutlich die Debatte überschattet. Marshman konnte als Missionar nur davon träumen, mit solcher Kraft in die hinduistische Gesellschaft hineinwirken zu können, wie Rammohan die christliche Welt zu beeindrucken in der Lage war.

auf Kalkutta begrenzt zu halten und nur wenig darüber berichtete.

Zusammenfassung

Am Ende dieser Arbeit ist eine Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse vonnöten. In Rammohan und Marshman sind zwei Menschen aufeinander getroffen, die in ihren biographischen wie weltanschaulichen Voraussetzungen vollkommen unterschiedlich waren. Es war eine Debatte im Spannungsfeld von interreligiöser Begegnung und Unversöhnlichkeit.

Das erste wichtige Ergebnis ist, dass der Umgang mit Rammohan Roy und seinen *Precepts* von christlicher Seite durchaus vielschichtig war. Es gab in Kalkutta eine baptistische Missionsstation um William Yates, die Rammohan Roy, die *Precepts* und auch die Folgeveröffentlichungen still unterstützten. Sie waren mit Rammohan persönlich freundschaftlich verbunden. Die *Precepts* wurden in Verantwortung der *Baptist Mission Press* herausgegeben, und die gemeinsam begonnene Übersetzungsarbeit zeigt, dass man auch gemeinsam daran arbeiten wollte, die mehrsprachige Ausgabe der *Precepts* fertigzustellen. Erst als im Zuge des anschwellenden Streites mit Serampore die Rechtgläubigkeit von William Yates angezweifelt wurde, distanzierten sich diese Baptisten von Rammohan. Der anglikanische Bischof Middleton hat die *Precepts* ebenfalls positiv aufgenommen.

Die baptistische Mission in Serampore griff im Gegensatz dazu die die *Precepts* an. Joshua Marshman hatte keine freundschaftliche Beziehung zu Rammohan. Dass sie vor dem Streit jemals persönlich miteinander gesprochen haben, scheint unwahrscheinlich. Die persönlichen Spannungen zwischen den Missionsstationen in Kalkutta und in Serampore trugen zur Entzündung des Streits in der Anfangsphase bei.

Die *Precepts* waren kein Angriff auf die christliche Dogmatik oder die christliche Mission. Ihr Programm, das in der Einleitung formuliert ist, muss wörtlich genommen werden: Das Ziel war, aus den Worten Jesu eine Ethik für diese und die kommende Welt auszuwählen. Ansatzpunkt für die Auswahl war das Gebot, das von Jesus selbst als das höchste bezeichnet wurde, das Doppelgebot der Liebe. Die jesuanische Ethik, die Rammohan auf diesem Wege rekonstruiert, zeigt große Parallelen zu der von heutigen ExegetInnen rekonstruierten matthäischen Ethik.

Die Debatte wuchs ab 1821 zu einem dogmatischen Streit um Christologie und Versöhnungslehre an. Joshua Marshman vertrat, gemeinsam mit vielen Theologen

seiner Zeit, eine Christologie, die in dieser Arbeit als Jhwh-Christologie bezeichnet wird: Die Trinität ist christuszentriert, und Christus tritt im Alten Testament als Weltschöpfer, Begleiter des Volkes Israel, Richter und Erlöser unter dem Gottesnamen Jhwh auf.

Rammohan Roy legte als Gegenentwurf im *Second Appeal* eine arianisch geprägte Christologie vor, die Christus als vor seiner Geburt beim Vater lebendes höchstes Geschöpf beschrieb. Ende des 17. und Anfang des 18. Jhdts. hatte es in der britischen Theologie eine Neubelebung von subordinatorischen und arianischen Christologien gegeben mit ausdrücklichem Bezug auf den historischen Arius. Rammohan und William Adam rezipierten diese Theologie. Das *Calcutta Unitarian Committee* war deshalb nicht im konfessionalistischen Sinne „unitarisch". Im *Final Appeal* ergänzte Rammohan unter dem Einfluss modernerer unitarischer Literatur seine Christologie zunehmend auch mit unitarischen Problemlösungen, sodass eine neue Christusdeutung jenseits arianischer und unitarischer Kategorien entstand. Ihr Kennzeichen ist eine Vereinbarkeit mit Rammohans Hinduismus und teilweise auch mit islamischem Jesusverständnis.

Weil Rammohan im Gegensatz zu Marshman nicht annehmen konnte, dass Gott sich direkt und zur Gänze in seinem Wesen offenbart hat, sind *Second* und *Final Appeal* auch eine Reflexion über die Rolle von Mittlerfiguren, Propheten und göttlichen Lehrern.

In der Versöhnungslehre war Marshman von der doppelten Prädestinationslehre des calvinistischen Baptismus geprägt. Die Vorstellung, dass das Doppelgebot der Liebe von Menschen erfüllt und dadurch zu Frieden und Glück führen könne, lehnte er ab. Kein göttliches Gebot war für ihn durch menschliche Anstrengung erfüllbar. Gebote dienten nur zur Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit. Das führte ihn in den direkten Konflikt mit Rammohan Roy, der dieses Doppelgebot als Kernstück der Lehre Jesu und seines eigenen Glaubens angenommen hatte. Ein Gebot Gottes, das nicht erfüllbar war, hatte aus Rammohans Perspektive keinen Sinn.

Das Doppelgebot der Liebe und die Goldene Regel Jesu ziehen sich durch die Veröffentlichungen Rammohans und finden sich auch in seinen Texten zum Hinduismus in immer neuer Form. In seinen Christentumsschriften bekämpfte Rammohan die Dreieinigkeit, weil sie für ihn ein Verstoß war gegen die erste Hälfte des Doppelgebots, nämlich die Einheit Gottes und die Liebe zu ihm. Er bekämpfte Marshmans Sühnopferlehre, weil sie nach seiner Ansicht gegen die zweite Hälfte des Doppelgebotes verstieß, indem sie menschliches Handeln irrelevant machte.

Rammohan Roy und Joshua Marshman vertraten eine vollkommen unterschiedliche Hermeneutik. Gemeinsam war ihnen, dass sie das Alte Testament hoch schätzten und als Grundlage des biblischen Glaubens betrachteten. Gemeinsam

war ihnen auch ein grundsätzlich rationalistischer Zugang zu den Texten und Bemühung um den Wortsinn.

Marshmans Bibelauslegung war radikal christuszentriert. Jeder Teil der Bibel war für ihn göttlich inspiriert und relevant und auf Christus und sein Heilswerk bezogen. So kam er zu einer christologischen Auslegung aller in der Diskussion vorkommenden Texte. Die Bibel war für ihn auch die einzige autorisierte Sammlung göttlicher Schriften, außerhalb derer es keine relevanten Texte gab.

Rammohans Bibelauslegung war von Polyzentrik geprägt. Er konnte wahrnehmen, dass es in der Bibel verschiedene Teile mit ihren jeweils eigenen Schwerpunkten gibt. Sein Hauptkriterium, eine Schrift als heilig anzuerkennen, war die Bezogenheit auf den Einen Gott, seine Verehrung und eine hochstehende, vernunftgemäße Ethik. Rammohans Bibelauslegung war von eigenen hermeneutischen Methoden geprägt: Die von ihm in den Christentumsschriften angewandten Techniken gleichen denen aus dem *Abridgment*.

Rammohan sah die Bibel im Kontext mit anderen von ihm als heilig anerkannten Schriften. Das christliche Konzept einer einzigen Offenbarungsschrift, die für sich abgeschlossen war und die Existenz anderer heiliger Schriften ausschloss, war ihm fremd. Die beiden Religionen, mit denen er sich vorher beschäftigt hatte, Hinduismus und Islam, kannten dieses Prinzip nicht.[1] Dadurch war er geprägt.

Diese vollkommen unterschiedlichen Textverständnisse führten dazu, dass sich die beiden Kontrahenten in der Tiefe nicht verstanden haben. Marshmans von Missverständnissen geprägte Versuche, Rammohans Hermeneutik nachzuahmen, zeigen das besonders stark auf.

Rammohan Roys polyzentrische Leseweise wirkte in der Rezeptionsgeschichte und auf heutige LeserInnen für gewöhnlich moderner, während Marshmans Jhwh-Christologie und seine christuszentrierten Auslegungen heutiger Theologie fremd geworden sind. Speziell der von Rammohan vorgebrachte Grundsatz, das Alte Testament zunächst für sich und in seiner eigenen Aussage zu betrachten, und von dort aus in das Neue Testament zu blicken, zeigt Parallelen zur heutigen Exegese.

Die ganze Debatte lässt sich als ein komplexes transreligiöses Kontaktgeschehen begreifen. Dabei ist es vor allem Rammohan, der hermeneutische Strategien, biblische Figuren und Denkkategorien und ganze Textbestände zwischen den Religionen transferieren wollte, während Marshman die Rolle zukam, solche Transfers auf allen Ebenen zu verhindern. Rammohan erweist sich dabei als kreativer systemübergreifender Denker und Schöpfer – unabhängig davon, ob man sol-

[1] Der Koran ist zwar eine abgeschlossene Offenbarungsschrift, kennt aber im Prinzip andere heilige Schriften als Vorgängertexte.

che religionsübergreifenden Transfers für sinnvoll hält oder als „Synkretismus“ verurteilen möchte.

Es ist nun etwas über 200 Jahre her, dass die *Precepts of Jesus* erschienen sind. Die Debatte hat zwei hypertextuell verflochtene Schriftenkorpora hinterlassen, die den folgenden Generationen immer fremder geworden sind. Sie sind das Zeugnis eines Streites zweier Männer, die Jesus auf ihre jeweils eigene Art hoch verehrt haben: Für Marshman war Jesus der wahre Gott, der seine Kirche, seine Mission und ihn selbst begleitete, und mit dem er in persönlicher Glaubensbeziehung stand. Für Rammohan war Jesus der vollmächtige Sprecher der göttlichen Botschaft, und Jesu Doppelgebot der Liebe drückte die Wahrheit aller echten Religion aus.

Die Debatte zwischen Marshman und Rammohan war als Streit um die Wahrheit und die wahre Auslegung der Bibel angelegt, und so ist sie hier auch gelesen und interpretiert worden. Sie ist dennoch von den beidseitigen Versuchen geprägt, die eigene Position mit vernünftigen Argumenten darzulegen und dadurch den Kontrahenten zu überzeugen. Es ist nicht nur ein Glaube an die eigene richtige Auslegung der Bibel, der die Debatte durchzieht. Es ist auch ein Glaube zu spüren, dass bessere Argumente letztlich den Gesprächspartner bezwingen würden.

Aufgrund der so unterschiedlichen Herangehensweisen an den biblischen Text war diese Basis aber zu schmal, um eine Verständigung möglich zu machen. Beide Seiten endeten damit, dass die Gegenseite nicht unbefangen argumentieren könne, weil sie in ihren eigenen religiösen Vorurteilen verhaftet sei. Rammohan griff früher zu dieser Erklärung für die „Unbelehrbarkeit“ Marshmans und konstatierte frühe christlich-dogmatische Erziehung bei ihm. Aber auch Marshman antwortete in der letzten Streitrunde damit, dass Rammohan durch seine negativen Erfahrungen mit dem Hinduismus geprägt und in seinem Denken beeinflusst sei.

So ist die Debatte zwischen Rammohan Roy und Joshua Marshman ein eindrückliches Zeugnis der Möglichkeiten und Grenzen interreligiösen Verstehens und der Auslegungsgeschichte biblischer Texte im indischen Kontext.

Literaturverzeichnis

The Asiatic Journal and Monthly Register for British India and its Dependencies, London 1821 (zitiert: AJ 1821 XI).

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen [12]1998 (zitiert: BSELK).

The Christian Disciple and Theological Review, Boston 1823 (zitiert: CD 1823).

The Christian Reformer, or, New Evangelical Miscellany, Hackney 1818 (zitiert: CR 1818).

The Friend of India. Monthly Series. Vol I, Serampore 1818 (zitiert: FI MS 1818).

The Friend of India. Monthly Series. Vol II, Serampore 1819 (zitiert: FI MS 1819).

The Friend of India. Monthly Series. Vol. III, Serampore 1820 (zitiert: FI MS 1820).

The Friend of India. Monthly Series. Vol. IV, Serampore 1821 (zitiert: FI MS 1821).

The Friend of India. Quarterly Series. Vol. I, Serampore 1821.

The Friend of India. Quarterly Series. Vol. III, Serampore 1825 (zitiert: FI QS 1825).

The Missionary Register 1822, London 1822 (zitiert: MsR 1822).

The Missionary Register 1823, London 1823 (zitiert: MsR 1823).

The Monthly Repository of Theology and General Literature 1821, London 1821 (zitiert: MR 1821).

The Monthly Repository of Theology and General Literature 1822, London 1822 (zitiert: MR 1822).

The Monthly Repository of Theology and General Literature 1823, London 1823 (zitiert: MR 1823).

Abbadie, James; Booth, Abraham (Hrsg.), The Deity of Jesus Christ essential to the Christian Religion. A Treatise of the Divinity of Our Lord Jesus Christ, Burlington 1802.

Adam, William; Charleston, S. C. (Hrsg.), Letter from the Rev. William Adam, a Baptist Missionary in India, to his Brother in Great Britain, in Defence of His Own Conversion to Unitarianism, London 1826.

Adam, William; Haldar, Rakhal-Das und Biswas, Dilip Kumar (Hrsg.), A Lecture on the Life and Labours of Rammohun Roy, Kalkutta 1977.

Ahmed, A. F. Salahuddin, Social Ideas and Social Change in Bengal 1818-1835, Leiden 1965.

Aland, Kurt und Aland, Barbara, Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik, Stuttgart 1982.

Altman, Michael J., Heathen, Hindoo, Hindu. American Representations of India, 1721-1893, Oxford 2017.

Arnold, Raphael, William Jones. Ein Orientalist zwischen Kolonialismus und Aufklärung, Arbeitsmaterialien zum Orient, Bd. 11, Würzburg 2001.

Baier, Karl, Transreligiöse Theorie und existentiale Interpretation, ⟨URL: homepage.univie.ac.at/karl.baier/texte/tex_theorie.htm⟩ – Zugriff am 2. 4. 2020.

Ball, Upendra N., Rammohun Roy. A Study of His Life, Works and Thoughts, Kalkutta 1933.

Banerjee, Milinda, „All This is Indeed Brahman“. Rammohun Roy and a ‚Global‘ History of the Rights-Bearing Self, in: Asian Review of World Histories, 3:1 (Jan 2015), 81–112.

Baptist Missionary Society (Hrsg.), Periodical Accounts relative to the Baptist Missionary Society, No. VII, Vol. II, Bristol 1801.

Baptist Missionary Society (Hrsg.), Periodical Accounts relative to the Baptist Missionary Society, No. XXXI. June 1815 to January 1816, Vol. VI, Bristol 1817.

Baptist Missionary Society (Hrsg.), Periodical Accounts relative to the Baptist Missionary Society, No. XXXII. November 1815 to June 1816, Vol. VI, Bristol 1817.

Baptist Missionary Society (Hrsg.), The Annual Report of the Committee of the Baptist Missionary Society, Addressed to the General Meeting at Great Queen Street Chapel, on Thursday, June 20th, 1822, London 1822.

Baptist Missionary Society (Hrsg.), The Annual Report of the Committee of the Baptist Missionary Society, Addressed to the General Meeting at Great Queen Street Chapel, on Thursday, June 19th, 1823, London 1823.

Baptist Missionary Society (Hrsg.), The Annual Report of the Committee of the Baptist Missionary Society, Addressed to the General Meeting at Great Queen Street Chapel, on Thursday, June 23th, 1825, London 1825.

Bauer, Walter; Aland, Kurt und Aland, Barbara (Hrsg.), Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin–New York ^{6}1988.

Bedenbender, Andreas, Der gescheiterte Messias, ABU 5, Leipzig 2019.

Beintker, Horst, Die Überwindung der Anfechtung bei Luther. Eine Studie zu seiner Theologie nach den Operationes in Psalmos 1519-21, Theologische Arbeiten Bd. 1, Berlin 1954.

Belsham, Thomas, A Calm Inquiry into the Scripture Doctrine Concerning the Person of Christ, London ^{2}1817.

Belsham, Thomas et al. (Hrsg.), The New Testament, in an Improved Version, upon the basis of Archbishop Newcome's New Translation: with a corrected text, and notes critical and explanatory, London 1808 (zitiert: NTIV, Ed. 1).

Belsham, Thomas et al. (Hrsg.), The New Testament, in an Improved Version, upon the basis of Archbishop Newcome's New Translation: with a corrected text, and notes critical and explanatory, London ^{5}1819 (zitiert: NTIV, Ed. 5).

Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Prolog. Die Kindheitsgeschichten, Freiburg i.Br. 2012, (E-Book).

Benedikt XVI., Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat „De Iudaeis", in: Communio, 47 (2018), 387–406.

Biswas, Dilip Kumar (Hrsg.), The Correspondence of Raja Rammohun Roy. Volume I (1809-1831), Kalkutta 1992 (zitiert: Correspondence I).

Bič, Miloš, Das Buch Sacharja, Berlin 1962.

Boda, Mark J., The Book of Zechariah, NICOT, Grand Rapids 2016.

Bons, Eberhard, Kraus, Wolfgang und Karrer, Martin (Hrsg.), Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart 2009.

Bornemann, Eduard und Risch, Ernst, Griechische Grammatik, Frankfurt am Main ^{2}1978.

Bovon, François, Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1-9,50), EKK III/I, Zürich–Neukirchen-Vluyn 1989.

Bovon, François, Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51-14,35), EKK III/2, Zürich–Neukirchen-Vluyn 1996.

Boyarin, Daniel, The Gospel of the Memra: Jewish Binitarism and the Prologue of John, in: The Harvard Theological Review, 3 (2001), 243–284.

Brennecke, Hanns Christof; Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg (Hrsg.), „Arianismus". Inszenierungen eines Konstrukts. Öffentliche Abschiedsvorlesung am 28. Januar 2013, Erlanger Universitätsreden 83/2014, 3. Folge, Erlangen 2014.

Brenton, Lancelot Charles Lee, The Septuagint Version of The Old Testament, According to the Vatican Text, Translated into English: With the Principal Various Readings of the Alexandrine Copy, and a Table of Comparative Chronology, Vol. II, London 1844 (zitiert: LXX Vol. II).

Briggs, John H. Y., Die Ursprünge des Baptismus im separatistischen Puritanismus Englands, in: **Strübind, Andreas und Rothkegel, Martin (Hrsg.):** Baptismus. Geschichte und Gegenwart, Göttingen 2012, 3–22.

Broadbent, Ralph, Postcolonial Biblical Studies in Action. Origins and Trajectories, in: **Sugirtharajah, R. S. (Hrsg.):** Exploring Postcolonial Biblical Criticism. History, Method, Practice, Chichester 2012, 57–93.

Brown, John, The Self-Interpreting Bible, Containing the Old and New Testaments; to Which Are Annexed an Extensive Introduction; Marginal References

and Illustrations; an Exact Summary of the Several Books; a Paraphrase on the Most Obscure or Important Parts; an Analysis of the Contents of Each Chapter, Explanatory Notes, Evangelical Reflections, etc. etc. [1778], Edinburgh 1831.

Bultmann, Rudolf, Das Evangelium des Johannes, KEK II, Göttingen ^{16}1959.

Bultmann, Rudolf, Theologie des Neuen Testaments, Berlin ^{3}1959.

Burnet, Gilbert, Some Passages of the Life and Death of the Right Honourable John Earl of Rochester, Who Died the 26th of July, 1680, London 1680.

Calcutta Unitarian Committee (Hrsg.), Brief Memoir Respecting the Objects and Means of Establishing a Unitarian Mission in Bengal, Kalkutta 1825.

Calcutta Unitarian Committee (Hrsg.), Second Memoir Respecting the Unitarian Mission in Bengal, Containing a Report of the Proceedings of the Calcutta Unitarian Committee From its Origin in 1821 to the End of 1827, Kalkutta 1828.

Calvin, Johannes; Baum, Johann Wilhelm, Cunitz, Eduard und Reuss, Eduard (Hrsg.), Joannis Calvini opera quae supersunt omnia, Vol. XXIII, Braunschweig 1882 (zitiert: CO XXIII).

Calvin, Johannes; Baum, Johann Wilhelm, Cunitz, Eduard und Reuss, Eduard (Hrsg.), Joannis Calvini opera quae supersunt omnia, Vol. XLVII, Braunschweig 1892 (zitiert: CO XLVII).

Campbell, George, The Four Gospels, Translated from the Greek. With Preliminary Dissertations, and Notes Critical and Explanatory, Vol. IV, Boston 1811.

Campbell, George, The Four Gospels, Translated from the Greek. With Preliminary Dissertations, and Notes Critical and Explanatory, Vol. III, Boston 1811.

Carey, Eustace, Memoir of William Carey, D.D. Late Missionary to Bengal; Professor of Oriental Languages in the College of Fort William, Calcutta, Boston 1836.

Carpenter, Mary (Hrsg.), The Last Days in England of the Rajah Rammohun Roy, London – Kalkutta 1866.

Charnley, Emerson (Hrsg.), Biographical Sketches of Joshua Marshman, D. D., of Serampore. From the „Friend of India," of Dezember 14, 1837, Newcastle upon Tyne 1843.

Chatterjee, Partha, The Black Hole of Empire, Princeton 2012.

Clarke, Samuel, The Scripture-Doctrine of the Trinity. In Three Parts, London 1712.

Colebrooke, Henry Thomas, Miscellaneous Essays in Two Volumes, Vol. I, London 1837.

Collet, Sophia Dobson; Biswas, Dilip Kumar und Ganguli, Prabhat Chandra (Hrsg.), The Life and Letters of Raja Rammohun Roy, Kalkutta 1962.

Cornille, Catherine, The Dynamics of Multiple Belonging, in: **Cornille, Catherine (Hrsg.):** Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity, Eugene 2002, 1–6.

Crawford, Cromwell, Raja Ram Mohan Roy's Attitude toward Christians and Christianity, in: **Sharma, Arvind (Hrsg.):** Neo-Hindu views of Christianity, Leiden u. a. 1988, 16–65.

Crow, Matthew, Thomas Jefferson, Legal History, and the Art of Recollection, Cambridge 2017.

Cruden, Alexander und Jones, Alfred, Cruden's Complete Concordance to the Old and New Testament, London o. J.

Dasgupta, Sanghamitra und Mohanta, Dilip Kumar, Some Reflections on the Relation Between Śaṅkara and Buddhism, in: Indian Philosophical Quarterly, 3 (1998), 349–366.

Dasgupta, Subrata, The Bengal Renaissance. Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore, Ranikhet 2007.

Deussen, Paul, Sechzig Upanishad's des Veda. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen, Leipzig 1921.

Dutt, Romesh Chunder, The Ramayana and the Mahabharata, Everyman's Library 408, London – Toronto 1926.

Edwards, Jonathan, History of Redemption, on a Plan Entirely Original, London [2]1791.

Evangelische Kirche in Deutschland (Hrsg.), Die Bibel. Nach Martin Luthers Übersetzung. Revidiert 2017. Mit Apokryphen, Stuttgart 2017.

Fischer, Irmtraud, Das Buch Jesaja. Das Buch der weiblichen Metaphern, in: **Schottroff, Luise und Wacker, Marie-Theres (Hrsg.):** Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh [2]1999, 246–257.

Friedrich, Johannes, Die Bibel neu als Schatz entdecken. Die Bedeutung der Bibel in den Gliedkirchen der EKD, in: **Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (Hrsg.):** Die Bibel neu als Schatz entdecken, Frankfurt am Main 2014, 50–53.

Fuller, Andrew, The Calvinistic and Socinian Systems, Examined and Compared, as to their Moral Tendency, in: **Belcher, Joseph (Hrsg.):** The Complete Works of the Rev. Andrew Fuller: With a Memoir of His Life, by Andrew Gunton Fuller, Vol. II, Philadelphia 1845, 108–242.

Fuller, Andrew; Belcher, Joseph (Hrsg.), The Complete Works of the Rev. Andrew Fuller: With a Memoir of His Life, by Andrew Gunton Fuller, Vol. II, Philadelphia 1845.

Gemoll, Wilhelm, Vretska, Karl und Kronasser, Heinz, Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch, Wien–München–Zürich [9]1991.

Genfer Bibelgesellschaft (Hrsg.), Neues Testament. Neue Genfer Übersetzung, Romanel-sur-Lausanne [4]2010.

Genossenschaft Verlag der Zürcher Bibel (Hrsg.), Zürcher Bibel, Zürich 2007.

Gill, John, Exposition of the Old and New Testament, Kindle edition, Washington 2012, (E-Book).

Griesbach, Johann Jacob (Hrsg.), Novum Testamentum Graece. Textum ad Fidem Codicum, Versionum et Patrum Recensuit et Lectionis Varietatem, Vol. II. Acta es Epistolas Apostolorum cum Apocalypsi, London [2]1818.

Griesbach, Johann Jacob (Hrsg.), Novum Testamentum Graece. Textum ad Fidem Codicum, Versionum et Patrum Recensuit et Lectionis Varietatem, Vol. I. IV. Evangelia complectens, London [2]1818.

Halbfass, Wilhelm, Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung, Basel – Stuttgart 1981.

Hamilton, Sue, Indian Philosophy. A Very Short Introduction, Very Short Introductions 47, Oxford–New York 2001.

Hauschild, Wolf-Dieter, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2: Reformation und Neuzeit, Gütersloh 1999.

Hill, Andrew, William Adam. Unitarian Missionary, in: Transactions of the Unitarian Historical Society (British), 21 (1995), 30–42.

Hobbs, T. Raymond, 2 Kings, Word Biblical Commentary, Vol. 13, Waco 1985.

Hoby, James, Memoir of William Yates, D. D., of Calcutta. With an Abridgment of his Life of W. H. Pearce, London 1847.

Horsley, Samuel, Nine Sermons, on the Nature of the Evidence by which the Fact of our Lord's Resurrection is established; and on various other subjects to which is prefixed A Dissertation on the Prophecies of the Messiah Dispersed Among the Heathen, London 1815.

Huber, Konrad, Wer ist die Frau? Biblische Texte, die nachträglich auf Maria hin gelesen werden, in: Bibel und Kirche, 4 (2013), 203–207.

Jones, William, The Works of Sir William Jones with the Life of the Author by Lord Teignmouth, Vol. IV, London 1807.

Jones of Nayland, William, The Catholic Doctrine of a Trinity Proved by Above an Hundred Short and Clear Arguments, Expressed in the Terms of the Holy Scripture, Compared After a Manner Entirely New, etc. with a Few Reflections, Occasionally Interspersed Upon Some of the Arian Writers, Particularly Dr. S. Clarke: to Which is Added, a Letter to the Common People, in Answer to Some Popular Arguments Against the Trinity [1767], London [8]1812.

Katholisches Bibelwerk e.V. (Hrsg.), Die Bibel. Einheitsübersetzung. Gesamtausgabe, Stuttgart 2017.

Kattan, Assaad Elias, „Das Meer würde versiegen, ehe die Worte meines Herrn zu Ende gingen“ (Al-Kahf 18,109). Zu Textverständnis und Exegese in Christentum und Islam, in: **Schmid, Hansjörg, Renz, Andreas und Ucar, Bülent (Hrsg.):** „Nahe ist dir das Wort ...“. Schriftauslegung in Christentum und Islam, Theologisches Forum Christentum – Islam, Regensburg 2010, 31–45.

Killingley, Dermot H., Rammohun Roy on the Vedānta Sūtras, in: Religion, 11 (1981), 151–169.

Killingley, Dermot H., Rammohun Roy in Hindu and Christian Tradition. The Teape Lectures 1990, Newcastle upon Tyne 1993.

Killingley, Dermot H., Rammohun Roy and Bishop Heber's view of the Trinity, in: **Davies, Jon, Harvey, Graham und Watson, Wilfred G.E. (Hrsg.):** Words Remembered, Texts Renewed. Essays in Honour of John F. A. Sawyer, JSOTS 195, Sheffield 1995, 480–496.

Kimchi, David; McCaul, Alexander (Hrsg.), Commentary upon the Prophecies of Zechariah. Translated from the Hebrew. With Notes, and Observations on the Passages Relating to the Messiah, London 1837.

Klostermaier, Klaus K., A Concise Encyclopedia of Hinduism, Oxford 2006.

Knauf, Ernst Axel und Guillaume, Philippe, Hiob, in: **Römer, Thomas, Macchi, Jean-Daniel und Nihan, Christophe (Hrsg.):** Einleitung in das Alte Testament, Zürich 2013, 563–573.

Knieling, Reiner, Das Kreuz mit dem Kreuz. Sprache finden für das Unverständliche, Gütersloh 2015, (E-Book).

Kohler, Kaufmann und Ginzberg, Louis, Art. Yeẓirah, Sefer, in: **Singer, Isidore (Hrsg.):** The Jewish Encyclopedia, New York 1906 ⟨URL: www.jewishencyclopedia.com/articles/15084-yezirah-sefer⟩ – Zugriff am 15. 5. 2018, 602–606.

Kopf, David, British Orientalism and the Bengal Renaissance 1773-1835. The Dynamics of Indian Modernization, Kalkutta 1969.

Kraus, Hans-Joachim, Psalmen. 2. Teilband. Psalmen 64-150, BK.AT Bd. XV/2, Berlin ^{4}1972.

Le Bas, Charles Webb, The Life of the Right Reverend Thomas Fanshaw Middleton, D.D., Late Lord Bishop of Calcutta, Vol. I, London 1831.

Le Bas, Charles Webb, The Life of the Right Reverend Thomas Fanshaw Middleton, D.D., Late Lord Bishop of Calcutta, Vol. II, London 1831.

Leask, Nigel, Towards an Anglo-Indian poetry? The colonial muse, in: **Moore-Gilbert, Bart J. (Hrsg.):** Writing India, 1757-1990. The Literature of British India, Manchester 1996, 52–85.

Levi, David, Letters to Dr. Priestley, in Answer to Those He Addressed to the Jews; Inviting Them to an Amicable Discussion of the Evidence of Christianity, London [3]1793.

Lipner, Julius J., The Rise of „Hinduism“; or, How to Invent a World Religion with Only Moderate Success, in: Hindu Studies, 2007/10 (2006), 91–104.

Locke, John; Churchill, John (Hrsg.), The Works of John Locke, Esq. Vol. III, London 1714.

Locke, John; Churchill, Awnsham (Hrsg.), The Works of John Locke, Esq. Vol. II, London [2]1722.

Locke, John, The Reasonableness of Christianity, As Delivered in the Scriptures. To which is added, A Vindication of the same, from Mr. Edward's Exception, London [5]1731.

Lohmeyer, Ernst, Die Offenbarung des Johannes, Handbuch zum Neuen Testament 16, Tübingen 1926.

Lohmeyer, Ernst, Der Brief an die Kolosser, in: **Lohmeyer, Ernst (Hrsg.):** Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon, KEK IX, Göttingen [11]1956.

Lohmeyer, Ernst; Schmauch, Werner (Hrsg.), Das Evangelium des Matthäus, KEK Sonderband, Göttingen 1956, Nachgelassene Ausarbeitungen und Entwürfe zur Übersetzung und Erklärung.

Lowth, Robert, Isaiah. A New Translation; with a Preliminary Dissertation, and Notes, Critical, Philological, and Explanatory, Perth [3]1793.

Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7), EKK I/1, Zürich–Neukirchen-Vluyn [5]2002 (zitiert: Mt Bd. 1).

Ma Min, Joshua Marshman and the First Chinese Book Printed with Movable Metal Type, in: Journal of Cultural Interaction in East Asia, 2015 (2015), 3–17.

Macknight, James, A New Literal Translation From the Original Greek, of All the Apostolical Epistles. With a Commentary, and Notes, Philological, Critical, Explanatory, and Practical. To Which Is Added, a History of the Life of the Apostle Paul, Vol. III, London [2]1806.

Majumdar, Jatindra Kumar (Hrsg.), Raja Rammohun Roy and Progressive Movements in India, Kalkutta 1898.

Mampra, Thomas, Rammohan Roy and Bengal renaissance. A study of the reformist thought of Raja Rammohan Roy and its sources, Bangalore 2013.

Marsh, Charles; Anonymus (Hrsg.), Substance of The Speech of Charles Marsh, Esc. in a committee of The House of Commons, July the 1st, 1813, in support of the amendment, moved by Sir Thomas Sutton, Bart. London 1813.

Marshman, John Clark, The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission. Vol. 1, London 1859 (zitiert: Life I).

Marshman, John Clark, The Life and Times of Carey, Marshman, and Ward. Embracing the History of the Serampore Mission. Vol. 2, London 1859 (zitiert: Life II).

Marshman, Joshua, Advantages of Christianity in Promoting the Establishment and Prosperity of the British Government in India, London 1813.

Marshman, Joshua; Serampore Mission Press (Hrsg.), Hints relative to Native Schools, together with the outline of An Institution For the Extension and Management, Serampore 1816.

Marshman, Joshua, Defence of the deity and atonement of Jesus Christ in reply to Ram-Mohan Roy of Calcutta, London 1822.

Marshman, Joshua, Reply to Rammohun Roy on The Atonement of Christ; originally published in The "Friend of India", Serampore 1823.

Medhurst, Phillip, Rammohun Roy and „The Day-Star of Approaching Morn", The Essex Hall Lecture 1992, London 1992.

Melanchthon, Philipp; Pöhlmann, Horst Georg (Hrsg.), Loci Communes 1521 Lateinisch–Deutsch, Gütersloh ^{2}1997.

Michaelis, Johann David; Marsh, Herbert (Hrsg.), Introduction to the New Testament. Translated from the Forth Edition of the German, and Considerably Augmented with Notes, and a Dissertation on the Origin and Composition of the Three First Gospels, Vol. I-III, London ^{2}1802.

Michel, Otto, Der Brief an die Römer, KEK IV, Göttingen ^{11}1957.

Middleton, Thomas Fanshaw, The Doctrine of the Greek Article; Applied to the Criticism and the Illustration of The New Testament [1808], New York 1813.

Mosheim, Johannes Lorenz; Maclaine, Archibald (Hrsg.), An Ecclesiastical History, Ancient and Modern, from the Birth of Christ, to the Beginning of the Present Century; in which the Rise, Progress, and Variations of Church Power, are Considered in Their Connexion with the State of Learning and Philosophy, and the Political History of Europe, During that Period, Vol. I, New York ^{2}1824, Translated from the Original Latin, and Accompanied with Notes and Chronological Tables.

Mühlenberg, Ekkehard, Dogma und Lehre im Abendland, in: **Andresen, Carl und Ritter, Adolf Martin (Hrsg.):** Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Band 1: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Göttingen ^{2}1999, 406–566.

Müller, Friedrich Max, Biographical Essays, London 1884.

Nares, Eward, Remarks on the Version of the New Testament, edited by the Unitarians, London ^{2}1814.

Nayar, Pramod K., The Great Uprising. India 1857, New Delhi 2007.

Nelson, Thomas (Hrsg.), The Holy Bible. The New Revised Standard Version. Catholic Edition for India, Bangalore 1999.

Nestle, Eberhard et al. (Hrsg.), Novum Testamentum Graece, Stuttgart ^{27}1995.

Newcome, William, An Attempt Toward Revising our English Translation of the Greek Scriptures, or the New Covenant of Jesus Christ; and Toward Illustrating the Sense by Philo. Logical and Explanatory Notes, Vol. II, Dublin 1796.

Newcome, William, An Attempt Towards an Improved Version, a Metrical Arrangement and an Explanation of the Twelve Minor Prophets. New enlarged and improved with additional Notes and a Comparison of the Chief Various Renderings of Dr. Horsley, on Hosea, and Dr. Blayney, on Zechariah [1809], London 1819.

Newell, Harriet, Memoirs of Mrs Harriet Newell, Wife of the Rev. S. Newell, American Missionary to India, Edinburgh 1817.

Newton, Isaac, Observations upon the Prophecies of Holy Writ; particularly the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John, in: **Horsley, Samuel (Hrsg.):** Isaaci Newtoni Opera quae exstant omnia. Commentariis illustrabat Samuel Horsley, LL. D. R. S. S. Vol. V, London 1785, 292–491.

Obst, Helmut, Apostel und Propheten der Neuzeit. Gründer christlicher Religionsgemeinschaften des 19. und 20. Jahrhunderts, Göttingen [4]2000.

Oliver, Robert W., History of the English Calvinistic Baptists. 1771-1892. From John Gill to C. H. Spurgeon, Edinburgh – Carlisle 2006.

Owen, John, Vindiciæ Evangelicæ or The Mystery of the Gospell vindicated, and Socianisme Examined, Oxford 1655.

Parekh, Manilal C., Rajarshi Ram Mohan Roy, Rajkot 1927.

Parkhurst, John, An Hebrew and English Lexicon, Without Points, London [5]1807.

Parkhurst, John, A Greek and English Lexicon to the New Testament: in Which the Words and Phrases Occuring in Those Sacred Books Are Distinctly Explained; and the Meanings Assigned to Each Authorized by References to Passages of Scripture, and Frequently Illustrated and Confirmed by Citations from the Old Testament and from the Greek Writers, London [7]1826.

Piper, John, Andrew Fuller. Holy Faith, Worthy Gospel, Word Mission, Wheaton 2016.

Pokorný, Petr, Jesus in Geschichte und Bekenntnis, Tübingen 2016.

Polak, Millie Graham, Mr. Gandhi: The Man, London 1931.

Potts, E. Daniel, British Baptist Missionaries in India 1793-1837. The History of Serampore and its Missions, Cambridge 1967.

Priestley, Joseph, Three Tracts, London 1791.

Privilegierte Württembergische Bibelanstalt (Hrsg.), Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten u. Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers. Neu durchgesehen nach dem vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss genehmigten Text, Stuttgart 1933.

Radhakrishnan, Sarvepalli (Hrsg.), The Principal Upanisads. Edited with Introduction, Text, Translation and Notes by S. Radhakrishnan, New Delhi [12]2003.

Rammohan Roy; Schmidt, August (Hrsg.), Auflösung des Wedant oder der Auflösung aller Wed's, Jena 1817.

Rammohan Roy; Rees, Thomas (Hrsg.), Final Appeal to the Christian Public, in Defence of the „Precepts of Jesus", London 1823.

Rammohan Roy; Rees, Thomas (Hrsg.), The Precepts of Jesus. The Guide to Peace and Happiness. Extracted from the Books of the New Testament Ascribed to the Four Evangelists. To which are added, the First and Second Appeal to the Christian Public in Reply to the Observations of Dr. Marshman, of Serampore, London 1823.

Rammohan Roy, The Brahmunical Magazine, or, The Missionary and the Brahmun, Being a Vindication of the Hindoo Religion Against the Attacks of Christian Missionaries (1821/1823), in: **Ghose, Jogendra Chunder (Hrsg.):** The English Works of Raja Rammohun Roy, Vol. I, New Delhi 1906, 143–169.

Rammohan Roy, A Defence of Hindoo Theism, in Reply to the Attack of an Advocate for Idolatry at Madras (1817), in: **Ghose, Jogendra Chunder (Hrsg.):** The English Works of Raja Rammohun Roy, Vol. I, New Delhi 1906, 87–100 (zitiert: Defence).

Rammohan Roy; Ghose, Jogendra Chunder (Hrsg.), The English Works of Raja Rammohun Roy, Vol. III, New Delhi 1906 (zitiert: EW III).

Rammohan Roy; Ghose, Jogendra Chunder (Hrsg.), The English Works of Raja Rammohun Roy, Vol. I, New Delhi 1906 (zitiert: EW I).

Rammohan Roy; Ghose, Jogendra Chunder (Hrsg.), The English Works of Raja Rammohun Roy, Vol. II, New Delhi 1906 (zitiert: EW II).

Rammohan Roy; Ghose, Jogendra Chunder (Hrsg.), The English Works of Raja Rammohun Roy, Vol. IV, New Delhi 1906 (zitiert: EW IV).

Rammohan Roy, Questions and Answers on the Judicial System of India (1832), in: **Ghose, Jogendra Chunder (Hrsg.):** The English Works of Raja Rammohun Roy, Vol. II, Neu Delhi 1906, 239–270 (zitiert: Judicial System).

Rammohan Roy, A Second Defence of The Monotheistical System of The Veds; in Reply to an Apology for the Present State of Hindoo Worship (1817), in: **Ghose, Jogendra Chunder (Hrsg.):** The English Works of Raja Rammohun Roy, Vol. I, New Delhi 1906, 101–126 (zitiert: Second Defence).

Rammohan Roy, Translation of an Abridgment of The Vedant or The Resolution of All the Veds. The most celebrated and Revered Work of Brahmunical Theology; Established the Unity of the Supreme Being; and that He Alone is the Object of Propitiation and Worship (1816), in: **Ghose, Jogendra Chunder (Hrsg.):** The English Works of Raja Rammohun Roy, Vol. I, New Delhi 1906, 1–17 (zitiert: Abridgment).

Rammohan Roy, Translation of the Cena Upanishad. One of the Chapters of the Sama Veda; according to the Gloss of the Celebrated Shancaracharya; Establishing the Unity and the Sole Omnipotence of the Supreme Being and that He Alone ist the Object of Worship (1823), in: **Ghose, Jogendra Chunder (Hrsg.):** The English Works of Raja Rammohun Roy, Vol. I, New Delhi 1906, 33–42 (zitiert: Cena).

Rammohan Roy, Translation of the Ishopanishad. One of the Chapters of the Yajur Ved: According to the Commentary of the Celebrated Shankar-Acharya. Establishing the Unity and Incomprehensibility of the Supreme Being; and that His Worship Alone Can Lead to Eternal Beatitude (1816), in: **Ghose, Jogendra Chunder (Hrsg.):** The English Works of Raja Rammohun Roy, Vol. I, New Delhi 1906, 61–77 (zitiert: Ishopanishad).

Rammohan Roy, Translation of the Moonduk Opunishud of the Uthurvu-Ved, According to the Gloss of the Celebrated Shunkuracharyu (1819), in: **Ghose, Jogendra Chunder (Hrsg.):** The English Works of Raja Rammohun Roy, Vol. I, New Delhi 1906, 19–31 (zitiert: Moonduk).

Rammohan Roy, Translation of the Uth-Opunishud of the Ujoor-Ved, According to the Gloss of the Celebrated Shunkuracharyu (1819), in: **Ghose, Jogendra Chunder (Hrsg.):** The English Works of Raja Rammohun Roy, Vol. I, New Delhi 1906, 43–60 (zitiert: Uth).

Rammohan Roy; Nag, Kalidas und Burman, Debajyoty (Hrsg.), The English Works of Raja Rammohun Roy. Parts I to VII in one volume. Reprint 1995, Kalkutta 1995.

Randolph, Thomas, The Prophecies, and Other Texts, Cited in the New Testament, Compared with the Hebrew Original, and with the Septuagint Versions, Oxford 1782.

Redditt, Paul L., Sacharja 9-14, IECOT, Stuttgart 2014.

Ritter, Adolf Martin, Dogma und Lehre in der Alten Kirche, in: **Andresen, Carl und Ritter, Adolf Martin (Hrsg.):** Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Band 1: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Göttingen ²1999, 99–283.

Ritter, Adolf Martin (Hrsg.), Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Band I: Alte Kirche, Neukirchen-Vluyn ⁷2002 (zitiert: KTGQ).

Robertson, Bruce Carlisle, Raja Rammohan Ray. The Father of Modern India, Delhi 1995.

Robins, Nick, The Corporation That Changed the World. How the East India Company Shaped the Modern Multinational, London 2012.

Roland, Joan G., The Baghdadi Jews, in: **Slapak, Orpa (Hrsg.):** The Jews of India. A Story of Three Communities, Jerusalem 1995, 37–46.

Rycroft, Thomas (Hrsg.), Biblia sacra polyglotta, Vol. III, London 1656.

Ryland, John, The Law not against the Promises of God. A Sermon, Delivered at the Annual Association of the Baptist Ministers and Churches, Assembled at Leicester, May 30, 1787, London 1787.

Ryland, John, Pastoral Memorials: Selected from the Manuscripts of the late Revd. John Ryland, D. D. of Bristol, Vol. II, London 1828.

Sale, George, The Koran; commonly called The Alcoran of Mohammed. Translated from the original Arabic. With Explanatory Notes, taken from the Most Approved Commentators. To which is prefixed, a Preliminary Discourse. Vol. I, London 1801.

Salmond, Noel, Hindu Iconoclasts. Rammohun Roy, Dayananda Sarasvati, and Nineteenth-Century Polemics against Idolatry, Editions SR Volume 28, Waterloo/Ontario 2004.

Samartha, Stanley J., The Hindu Response to the Unbound Christ, Madras 1974.

Sarıkaya, Yaşar, „Muhammad, Wir haben dich als Barmherzigkeit für alle Welten gesandt.“ (Koran, Sure 21/107), in: **Sarıkaya, Yaşar, Bodenstein, Mark Chalil und Toprakyaran, Erdal (Hrsg.):** Muhammad. Ein Prophet – viele Facetten, Transliminale Diskurse der Islamischen Theologie. Band I, Münster 2014, 15–35.

Schenke, Ludger, JohannesKommentar, Mainz 2014.

Schimmel, Annemarie, Einleitung, in: **Schimmel, Annemarie (Hrsg.):** Al-Halladsch. Märtyrer der Gottesliebe, Köln 1968, 9–33.

Schleusner, Johann Friederich; Smith, Jacob (Hrsg.), Novum Lexicon Græco-Latinum congessit variis observationibus philologicis, Vol. I, Glasgow ^{5}1817.

Schmid, Deocar, Mitteilungen aus Indien, Rammohun Roy einen indischen Reformator betreffend, bestehend aus den englischen Schriften Rammohun Roy's und seiner Gegner und einigen Zugaben von Deokar Schmid, einem deutschen Missionarius in Calcutta, Manuskript eines Briefes von 1819 aus Kalkutta, Halle, Franckesche Stiftungen: AFSt/M 1 C 54a:3.

Schmid, Deocar, Do the Christian Scriptures or the Védas contain a Divine Revelation? The Question Briefly Discussed, in a Letter to Rammohun Roy, by Deocar Schmid, a Christian Missionary, Kalkutta 1819.

Schmid, Deocar, Schmid, Bernhard und Knapp, Georg Christian, Fortgesetzte Nachrichten von den Herren Missionarien im Dienste der Englischen Kirchen-Missionsgesellschaft in Madras und Calcutta, in: Neuere Geschichte der Evangelischen Missions-Anstalten zu Bekehrung der Heiden in Ostindien, 69 (1820), 864–931.

Schmidt, Carl Christ. Gottlieb, Kurzgefaßte Lebensbeschreibungen der merkwürdigsten evangelischen Missionare. Nebst einer Uebersicht des gegenwärtigen Zustandes des Christenthums in Ostindien und seiner Verbreitung daselbst und in den übrigen Ländern durch die evangelischen Missionen, Zweites Bändchen, Leipzig 1838.

Schmücker, Reinold, Zur Funktion der Wundergeschichten im Markusevangelium, in: ZNW, 84 (1993), 1–26.

Schnackenburg, Rudolf, Der Brief an die Epheser, EKK X, Zürich–Neukirchen-Vluyn u. a. 1982.

Schneider, Wendie Ellen, Engines of Truth. Producing Veracity in the Victorian Courtroom, Yale 2015.

Schnelle, Udo, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen ^{2}1996.

Schnelle, Udo, Das Evangelium nach Johannes, ThHK 4, Leipzig 1998.

Schnelle, Udo, Paulus. Leben und Denken, Berlin–New York 2003.

Schouten, Jan Peter, Jesus as Guru. The Image of Christ among Hindus and Christians in India, Currents of Encounter Vol. 36, Amsterdam – New York 2008.

Schumann, Olaf; ISPCK/HMI (Hrsg.), Jesus the Messiah in Muslim Thought, Delhi–Hyderabad 2002.

Schweizer, Eduard, Der Brief an die Kolosser, EKK XII, Zürich–Neukirchen-Vluyn u. a. ²1980.

Selbständige Evangelisch-Reformierte Kirche in Deutschland (Hrsg.), Bekenntnisbuch, bestehend aus dem Heidelberger Katechismus, dem Niederländischen Glaubensbekenntnis sowie der Lehrregel von Dordrecht. Mit Belegstellen, Heidelberg 2010.

Sell, Alan P.F., Christ and Controversy. The Person of Christ in Nonconformist Thought and Ecclesial Experience 1600-2000, Eugene 2011.

Sen, Amiya P., Rammohun Roy: A Critical Biography, New Delhi 2012.

Serle, Ambrose, Horæ Solitariæ; or Essays Upon Some Remarkable Names and Titles of Jesus Christ, Occuring in The Old Testament and declarative of his essential Divinity and Gracious Offices in the Redemption of Man: to Which is Annexed, an Essay, Chiefly Historical, Upon the Doctrine of the Trinity, Vol. I, London ²1787.

Sharpe, Eric C., Neo-Hindu Images of Christianity, in: **Sharma, Arvind (Hrsg.):** Neo-Hindu views of Christianity, Leiden u. a. 1988, 1–15.

Sheridan, Ruth, They Shall Look Upon The One They Have Pierced: Intertextuality, Intra-Textuality and Anti-Judaism in John 19:37, in: **Evans, Craig A. und Johnston, Jeremiah J. (Hrsg.):** Searching the Scriptures: Studies in Context and Intertextuality, London 2015, 191–209.

Singh, Iqbal, Rammohun Roy. A biographical inquiry into the making of modern India, Volume One. The First Phase, New York 1958 (zitiert: Rammohun I).

Smith, Brian K., Questioning authority: Constructions and deconstructions of Hinduism, in: International Journal of Hindu Studies, 2, 3 (Dezember 1998), 313–339.

Sugirtharajah, R. S., Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism: Contesting the Interpretations, New York 1998.

Sugirtharajah, R. S., The Bible and Empire. Postcolonial Explorations, Cambridge 2005.

Sugirtharajah, R. S., Exploring Postcolonial Biblical Criticism. History, Method, Practice, Chichester 2012.

Sugirtharajah, Sharada, Imagining Hinduism. A postcolonial perspective, London 2003.

Tagore, Saumyendranath, Raja Rammohun Roy, Makers of Indian Literature, Neu Delhi 1966.

Theobald, Michael, Offen – dialogisch – (selbst-)kritisch. Die grundlegende Bedeutung historisch-kritischen Arbeitens für die theologische Auslegung des Neuen Testaments, in: Bibel und Kirche, 4 (2008), 240–245.

Thomas, M. M., The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance, Madras 1970.

Tomkins, Martin, A Sober Appeal to a Turk or an Indian, concerning the Plain Sense of Scripture, relating to the Trinity, London 1722.

Vereinigte Ev.-Luth. Kirche Deutschlands und Evangelische Kirche der Union (Hrsg.), Evangelisches Gottesdienstbuch. Taschenausgabe. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, Berlin 2000.

Wachtturm Bibel- und Traktat-Gesellschaft (Hrsg.), Einsichten über die Heilige Schrift, Band 1: A-J, Selters/Taunus 1992 (zitiert: Einsichten, Bd. 1).

Ward, William, A View of the History, Literature, and Mythology, of The Hindoos: Including a minute Description of their Manners and Customs, and Translations from their Principal Works. In Four Volumes, Serampore ^{3}1820.

Ware, Henry, Adam, William und Rammohan Roy, Correspondence Relative to the Prospects of Christianity, and the Means of Promoting its Reception in India, Cambridge 1824.

Watts, Isaac, The Christian Doctrine of the Trinity: or Father, Son and Spirit, Three Persons and one God, Asserted and Prov'd, With their Divine Rights

and Honors Vindicated by plain Evidence of Scripture, without the Aid or Incumbrance of Human Schemes, London 1722.

Watts, Isaac; Baynes, William (Hrsg.), Hymns and Spiritual Songs, in Three Books, London 1811.

Weiß, Hans-Friedrich, Der Brief an die Hebräer, KEK XIII, Göttingen 1991.

Whiston, William, An Account of the Faith of the Two First Centuries, Primitive Christianity Reviv'd, London 1711.

White, Barrington Raymond, The English Baptists of the 17th Century, A History of the English Baptists, Vol. I, London 1983.

Wilckens, Ulrich, Der Brief an die Römer, EKK Studienausgabe, Neukirchen-Vluyn – Ostfildern [2]2014.

Wildberger, Hans, Jesaja 1-12, BK.AT Bd. X/1, Neukirchen-Vluyn 1972.

Wiles, Maurice, Archetypal Heresy: Arianism Through the Centuries, Oxford–New York 1996.

Wilson, Horace Hayman, A Dictionary, Sanscrit and English, Kalkutta 1819.

Wohlmuth, Josef, Sunnus, Gabriel und Uphus, Johannes (Hrsg.), Conciliorum Oecumenicum Decreta. Band 1. Konzilien des ersten Jahrtausends. Vom Konzil von Nizäa (325) bis zum vierten Konzil von Konstantinopel (869/70), Paderborn u. a. 1998 (zitiert: COD I).

Wolff, Christian, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, ThHK 7, Leipzig [3]2011.

Wolff, Christian, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther, ThHK 8, Leipzig [2]2011.

Yates, William und Scott, Thomas; Baptist Missiories, Calcutta (Hrsg.), A Defence of Some Important Scripture Doctrines, Being a Reply to Certain Objections Urged Against them in Two Appeals, Lately Made to the Christian Public. In Twelve Essays, Kalkutta 1822.

Yūsuf 'Alī, 'Abdullah (Hrsg.), The Holy Qur'an. Text, Translation and Commentary, Neu Delhi o. J.

Zahn, Theodor, Das Evangelium des Johannes, KNT IV, Leipzig – Erlangen [6]1921.

Zastoupil, Lynn, Defining Christians, Making Britons: Rammohun Roy and the Unitarians, in: Victorian Studies, 2/44 (2002), 215–243.

Zastoupil, Lynn, „Notorious and Convicted Mutilators“: Rammohun Roy, Thomas Jefferson, and the Bible, in: Journal of World History, 2009/3 (2009), 399–434.

Zastoupil, Lynn, Rammohun Roy and the Making of Victorian Britain, Palgrave Studies in Culture and Intellectual History, New York 2010 (zitiert: Victorian Britain).

Zirker, Hans (Hrsg.), Der Koran, Darmstadt ^{4}2013.

Verzeichnis der Schriftstellen

Themenverzeichnis der Streitschriften

Dieses Verzeichnis beinhaltet die Hauptthemen der Diskussion zwischen Rammohan Roy und den Missionaren Joshua Marshman und Deocar Schmid. Damit kann ein bestimmtes Thema durch die Schriften hindurch verfolgt werden entlang der entsprechenden Thesen und Gegenthesen.

Sach- und Personenverzeichnis

A. Zur Auslegung der Bibel in der Debatte (ausgewählte Stellen)

Die Debatte zwischen Rammohan Roy und Joshua Marshman ist vom Streit um die Interpretation vieler Bibelstellen geprägt und bestimmt. In diesem Anhang sollen einige besonders interessante Diskussionsgänge dargestellt werden. Die grundlegende Methodik wurde bereits unter den methodischen Vorbemerkungen erläutert.

Das heutige Verständnis der Diskussion wird durch einige Faktoren erschwert, auf die bei den folgenden Detailuntersuchungen eingegangen wird:

- Die hermeneutischen Grundvoraussetzungen beider Gesprächspartner unterscheiden sich weitestgehend vom Verständnis von Bibel und Exegese, wie sie im heutigen europäischen wissenschaftlichen Kontext vorherrschend sind.

- Die Diskussion findet auf der Basis des *textus receptus* statt, weil dieser die Vorlage für die *King-James-Version* war. Mehrere hier diskutierte Bibelstellen sind in modernen Ausgaben nicht mehr so wiedergegeben, weil sich das textkritische Verständnis geändert hat.

- Rammohan verwendet im *Second Appeal* an den meisten Stellen des Appendix die *Catholic Doctrine of a Trinity* von William Jones of Nayland, ohne ihn zu nennen. Da Marshman die *Catholic Doctrine* nicht vorliegen hatte, kann auch er zuweilen nicht exakt auf seine Argumente antworten. Erst der Vergleich mit diesem Werk kann transparent machen, wogegen Rammohan sich wendet. Auch zahlreiche andere Quellen, die von den Kontrahenten benutzt worden sind oder den weltanschaulichen Hintergrund für ihr Denken bilden, sind kaum mehr bekannt.

In diesem Anhang wird versucht, auf all diese Verständnisschwierigkeiten in bestmöglicher Weise einzugehen und Brücken zu schlagen zwischen den damaligen Positionen von Rammohan und Marshman auf der einen Seite und dem heutigen Verständnis der jeweiligen Schriftstellen. Die behandelten Bibelstellen sind nach der

Reihenfolge der biblischen Schriften geordnet. Jeder Unterabschnitt enthält, mehr oder weniger ausführlich, die Diskussionsgänge chronologisch, sodass deutlich wird, in welcher Weise Rammohan und Marshman aufeinander reagieren im Laufe der Debatte.

Abschnitt A.2 gibt zusätzlich noch eine innerchristliche Diskussion über die Bedeutung der Sintflutgeschichte für eine Theologie der Religionen wieder, ohne dass Rammohan sich zu dieser Frage geäußert hätte.

A.1. Die Identität der Schlange und das „Protevangelium" (Gen 3,14f.)

In der christlich-traditionellen Auslegung, die Marshman in seiner Rezension des *Second Appeals* vertritt, ist die Schlange im Paradiesgarten der Satan und die Verfluchung der Schlange Gen 3,14f. das „Protevangelium", nämlich die Verheißung, dass Christus der Schlange den Kopf zertreten werde. Weil die Vernichtung des Satans auch die Erlösung der Menschheit durch Jesu Opfertod bedeute, ist für Marshman der Text ein Beleg für das Sühnopfer (§300).

Rammohan hält sich in seiner Erwiderung vor allem bei der Identifizierung der Schlange mit dem Satan auf. Er hält die Schlange schlichtweg für ein Tier, das wie auch andere Tiere in der Bibel die Gabe von Intelligenz und Sprache besaß. Er nennt dazu Bileams Eselin und die Raben, die Elia versorgt haben. Auch dass die Schlange von Gott verflucht wird „vor allen Tieren des Feldes", verorte sie klar ins Tierreich, und die Konsequenz ihres Verbrechens, dass sie auf dem Bauch kriechen muss, sei allgemein sichtbar (§475), auch der immerwährende Kampf zwischen Schlangen und Menschen sei unleugbar (§477).

Marshman ist diese Perikope wichtig. Er verwendet vier Seiten auf seine Gegenargumentation. Die anderen Tiergeschichten sind für ihn nicht mit Gen 3 vergleichbar, denn hier habe sich Gott bestimmter Tiere als Mittel bedient (§840). Er kann sich auch nicht vorstellen, dass ein Tier der Schöpfung solche bösartige Energie aus sich selbst entwickeln könnte (§841). Dann führt er ntl. Verse an, die zusammengenommen die Identifikation der Schlange mit dem Satan ergeben (2Kor 11,3; Apk 12,9; Joh 8,44).[1]

Dabei kann sich Marshman durchaus vorstellen, dass es sich biologisch um eine Schlange gehandelt haben könnte, aber es könne nur eine sein, die von Satan gelenkt worden sei. Auf ihn beziehe sich dann gerechterweise auch die Strafe Gottes (§842).

[1] Zu Apk 12,1–9 vgl. Huber, 206.

Rammohan hatte auch darauf hingewiesen, dass die Erlösung durch Christus gerade in den in Gen 3 aufgeführten Feldern keine Veränderung gebracht habe: Frauen bringen immer noch unter Schmerzen ihre Kinder zur Welt und werden von ihren Männern beherrscht, und die Erde bringt Dornen und Disteln hervor (§476). Marshman hält dagegen, dass diese Dinge nicht die Hauptfolgen der Übertretung im Garten gewesen seien. Christus habe vielmehr von der Ursünde und vom Zorn Gottes befreit (§844).

Auf Rammohans letzten Einwand, dass die Geschichte Gen 3, selbst wenn Jesus der Same der Frau sei, keinerlei Hinweise auf ein Sühnopfer enthalte (§477), antwortet Marshman einfach, dass das Sühnopfer bewiesen sei, und zitiert dazu einige andere Stellen, die mit Gen 3 nichts zu tun haben (§845).

Bei der Betrachtung dieser beiden Auslegungen fällt auf: Marshman betrachtet die Bibel als ein widerspruchsloses Ganzes, in dem alle Texte einen Zusammenhang mit dem Christusereignis und damit eine gemeinsame Stoßrichtung aufweisen. Das ist eine zentralistische Art, die Bibel zu lesen. Rammohan kann sich im Gegensatz dazu auch ein Schriftenkorpus vorstellen, das verschiedene Geschichten und Themen beinhaltet, die jeweils eigene Sinnhaftigkeit haben. So kann Gen 3 von einer Sünde der Ureltern berichten und ihrer und der Schlange Bestrafung, ohne dass ein direkter Zusammenhang zu anderen wichtigen Zentralthemen der Bibel notwendig wäre. Seine Erklärungen über die Schlange zeigen, dass er es für möglich hält, dass Böses in der Welt auch durch andere, chaotische Handlungsträger hervorgerufen werden kann, unabhängig vom „großen Kampf“ Satan gegen Gott. Das ist eine polyzentrische Leseweise.

A.2. Die Relevanz der Sintflutgeschichte für eine Theologie der Religionen

Marshman hatte in seiner Rezension des *Final Appeals* das erste Opfer Noahs nach der Sintflut als Grundlage einer weltweiten Erwartung des Messias dargestellt (§872). In diesem kurzen Exkurs soll dieser Gedanke in den orientalistischen und theologischen Kontext gestellt werden. Ein kurzer Vergleich zwischen William Jones, Samuel Horsley und Deocar Schmid.

Die biblische Zeitrechnung kennt die Zeit nach dem Herauskommen aus der Arche und vor dem Turmbau zu Babel als den letzten Punkt, an dem alle Völker der Welt vereint waren, bevor sie sich trennten, und die Völkertafel in Gen 10 bot den Europäern ein System, wie sie die Menschen, die sie an den verschiedenen Orten der Welt „entdeckten“, einordnen konnten. Deshalb wurde die Sintflutgeschichte zum Knotenpunkt.

Der Orientalist **William Jones** (1746–1794) verglich die Bibel mit den hinduistischen Überlieferungen.[2] Bei ihm spielt die Sintflutgeschichte eine wichtige Rolle: Im *Bhāgavata Purāṇa* gibt es die Geschichte von Manu, der mit sieben Weisen die Flut in einem Boot überlebt hat, weil er von Viṣṇu gewarnt worden war. Jones setzte diese Flutgeschichte und Manu mit der Sintflut und Noah gleich.[3] Wo die beiden Geschichten übereinstimmten, bestätigte die indische Überlieferung die Bibel, wo sie voneinander abwichen, stellte Jones jeweils fest, dass die indische Überlieferung korrumpiert worden sei.

Zu Noahs Zeit sei der Monotheismus noch in allen Völkern bekannt gewesen. Er sei im Lauf der Zeit aber korrumpiert worden, und das sei der Stand, in dem der Hinduismus heute anzutreffen sei.[4] Die biblische Tradition sei die korrekte monotheistische Überlieferung aus der alten Zeit.[5]

Die zeitgenössische Theologie verarbeitete diese Theorien sehr unterschiedlich. Zunächst ein kurzer Seitenblick auf einen anglikanischen Bischof: **Samuel Horsley** (1733–1806) war von 1788 bis 1793 Bischof von St. Davids und Mitglied im britischen Oberhaus. In einem postum veröffentlichten Text stellt er die These vor, dass es unter den Völkern der Welt Fragmente echter Offenbarungstexte gebe:

> „My conjecture is, that this [d. i. die universelle Erwartung der Geburt des Messias] was effected by a collection of very early prophecies, which were committed to writing in a very early age, and were actually existing in many parts of the world, though little known till the extirpation of Paganism, by the propagation of the Gospel“[6].

Diese Schriften seien in der Zeit offenbart worden, in der die direkten Nachkommen Noahs noch den Einen Gott anbeteten. Sie wurden nachher von Polytheismus verunreinigt.[7] Weil Horsleys Meinung nach also auch die nichtchristlichen Religionen in ihren Schriften Stücke der alten Verheißungen und des wahren Gottesglaubens mit sich tragen, kann er von ihnen sprechen als „Kirche Noahs und Sems“

[2] Zum Thema der Zeitrechnung und des Schriftvergleichs bei William Jones in der folgenden Erörterung vgl. Arnold, 93–97, und Sh. Sugirtharajah, 5–11.

[3] Jones, 12f.

[4] Sh. Sugirtharajah, 5, schreibt: „Jones identifies in the ancient texts of Hindus a distorted monotheism. Biblical monotheism functions as the one rational and enlightened faith to which all belong but migration to various places resulted in departure from the monotheism of the biblical religion.“

[5] Das belegt Jones u. a. damit, dass die Prophezeiungen des Alten Testaments sich erfüllt hätten, vgl. Arnold, 76. Dieser Faktor war für Jones auch wichtig für christliche Mission: Dadurch könnten Menschen überzeugt werden, vgl. ebd., 93.

[6] Horsley, 5.

[7] Vgl. ebd., 30–32.

(*„the church of Noah and of Shem“)*, die zwar korrumpiert sei, aber dennoch unter der Gnade Gottes stehe – genauso wie auch die katholische Kirche korrumpiert sei und dennoch Teil der Herde des Herrn.[8] Wenn im Alten Testament Abraham und Melchisedek als religiös übereinstimmend erscheinen, wird ihm das zum Ausdruck einer Ökumene der alten Welt.[9]

Samuel Horsley stand dem Plan, Missionare nach Indien zu senden, ablehnend gegenüber und stimmte im britischen Oberhaus dagegen. Kein Volk habe das Recht, seine Religion in einem anderen Land zu verbreiten.[10] Wenn Orientalisten wie William Jones im indischen Schrifttum Elemente entdeckten, die biblisch-christlichem Glauben entsprachen, dann war das für Theologen wie Horsley ein Grund, den Hinduismus als korrumpierte, aber nicht falsche Religion zu begreifen.

Wichtig ist in seiner Theorie, dass er von *schriftlichen* Fragmenten wahrer Offenbarung unter den Völkern der Welt ausging. Wer eine geschriebene Autorität vorweisen konnte, konnte unter Umständen von protestantischen Christen anerkannt werden.

Deocar Schmid hatte ebenfalls William Jones' Schriften zum Hinduismus gelesen und nahm auch die Sintflutgeschichte als Ankerpunkt des Gottesglaubens der Völker an. In seiner Darstellung sitzt Noah mit seinen Söhnen in der Arche und predigt ihnen dort von Gott und seinen Verheißungen:

> „Would he not, expecially, instruct his family in the things of God, whilst they were shut up in the ark, and experienced in such a signal manner the neverfailing truth, the punishing justice and the preserving mercy of God?“[11]

Er legt aber das Gewicht darauf, dass das meiste dieser Informationen vergessen und der Rest von den Völkern nicht beachtet worden sei und zitiert dazu aus Röm 1,18–32. Die schriftliche Offenbarung sei nur bei den Juden zu finden gewesen, und die Bibel die einzige wirklich geoffenbarte Schrift.[12] Die Darstellung von William Jones über die Unterschiede zwischen biblischer und indischer Zeitrechnung wird für Schmid zum Argument gegen den Offenbarungscharakter der indischen Schriften: Während die Bibel historisch korrekte Informationen biete, könnten das die hinduistischen Schriften nicht.[13] Damit schlössen sich Bibel und Veden gegenseitig aus:

[8] Vgl. Horsley, 55f.
[9] Vgl. ebd., 62–64.
[10] Er war der erwähnte Bischof von St. Davids, vgl. JC Marshman, *Life I*, 49.
[11] Schmid, *Christian Scriptures*, 10f.
[12] Vgl. ebd., 13f.
[13] Vgl. ebd., 19.

> „If the Bible be not false, the Védas cannot be true; only one of these two collections of books can contain authentic records of true divine revelations.“[14]

Eine schriftlich festgehaltene göttliche Wahrheit in anderen Textkorpora als der Bibel schließt Schmid aus und verweist auf Dtn 4,2 und Apk 22,18f. Damit hat sämtliche hinduistische Überlieferung keinen Wert mehr.

Marshman hebt aus der Zeit Noahs vor allem das Opfer hervor, das er und seine Familie nach dem Herauskommen aus der Arche gebracht haben. Dieses Opfer sei die Wurzel aller ritueller Opfer und Opfervorstellungen der Völker und damit eine Erinnerung an die Ankündigung des Messias für alle Völker. Damit gesteht er den nichtchristlichen Religionen einen gewissen Anteil an der Offenbarung zu, der aber im Kommen des Messias sein Ziel und Ende gefunden hat.

A.3. Der Sündenbock als Zeichen für Christus (Lev 16)

Lev 16 beschreibt das Ritual für den Versöhnungstag, bei dem der so genannte „Sündenbock“ *(„Scape goat“)* seine Rolle spielt.

In seiner Rezension des *Second Appeals* legt Marshman das erste Mal Lev 16 auf Christus aus und stellt sich damit in die übliche christliche Tradition. In §310 beschreibt er den Ablauf des Opfers, in §311 zeigt er, wie Hebr 9,7–15 den atl. Text aufnimmt: Christus ist der größere Hohepriester, der mit seinem eigenen Blut ein für alle Mal in das Heiligtum hineingegangen ist und ewige Erlösung erlangt hat.[15]

Rammohan geht auf diese urchristliche Auslegung im *Final Appeal* mit keiner Silbe ein, sondern widmet sich allein dem atl. Text. Er behauptet, dass die Beschreibung des Versöhnungstages anzeige, dass sowohl Aaron als auch der Bock die Sünde des Volkes getragen hätten, dass sie aber beide mit dem Leben davongekommen seien. Das bedeute, dass es sich bei diesem Ritual um ein Sündenbekenntnis handele, aber nicht um ein Blutopfer:

> „I wonder that the Reverend Editor himself notices here that the iniquities of Israel were forgiven by confession over the scape-goat, without animal or human victims, and yet represents the circumstance of the *scape*-goat as a prediction of the sacrificial *death* of Christ, and

[14] Schmid, *Christian Scriptures*, 16.

[15] „[The Apostle] says ver. 12. ‚But Christ being come a high priest of good things to come,—not by the blood of goats and calves, but by *his own blood*, hath entered once into the Holy place, having obtained eternal redemption for us,‘“ (§311).

> insists upon the forgiveness of sins being founded upon the effusion of blood“ (§489).

Marshman, in seiner Rezension zum *Final Appeal*, §877, wirft ihm daraufhin vor, dass er den Text überhaupt nicht richtig gelesen habe: In Lev 16 gibt es zwei Böcke. Einer der beiden wird dem Herrn geopfert, der andere für Asasel in die Wüste hinausgetrieben. Welcher welches Schicksal erleidet, bestimmt das Los (v. 8). Damit hat Marshman aufgezeigt, dass es in Lev 16 natürlich ein Blutopfer gibt. Auch der Jungstier, den Aaron für sich selbst opfern soll, ist ein blutiges Opfer.

Dann erklärt er auf allegorische Weise die Vorausdeutung auf Christus: Einer der beiden Böcke symbolisiere den gekreuzigten Christus, der andere den auferstandenen Christus, der die Sünde wegtrage. Aus praktischen Gründen – Gott wollte nicht jedes Jahr einen Bock von den Toten auferwecken – werde Jesu Schicksal durch zwei Böcke dargestellt:

> „Does our author need to be informed that our Lord ‚*laid down his life* for sinners—and then *took it again*?‘ This however could not have been represented by one goat unless the goat had been annually raised by a miracle after it was slain and burnt. But God does not needlessly work miracles; he appointed two goats to be chosen for the annual atonement, one to be slain for a sin-offering, and another figuratively to bear away their sins into the land of forgetfulness“ (§877).

Marshman entscheidet sich hier für eine bestimmte Deutung der beiden Böcke. Sie kommt auch bei John Gill vor. Bei ihm symbolisieren die Böcke ebenfalls den Gekreuzigten und Auferstandenen.[16] Gill kennt allerdings auch noch zwei andere Auslegungen: Die Böcke können die beiden Naturen in Christus bedeuten (die göttliche ist unsterblich, die menschliche leidet und wird geopfert), oder sogar die beiden Richtungen der Mittlerschaft Christi, eine positive gegenüber dem Vater, und eine negative gegenüber Satan.[17]

Wenn Marshman die verschiedenen Deutungen gekannt hat, dann hat er eine ausgewählt, die in den jetzigen Zusammenhang passt, nämlich der Versöhnungstag als Vorausdeutung auf Kreuz und Auferstehung, und auch eine, die Rammohan keinen Anlass gibt, sich bestätigt zu sehen in seiner Vorstellung, dass die Zweinaturenlehre in einen leidenden Teil und einen leidensunfähigen Teil eines „Mischwesens“ unterscheide (vgl. §483).

[16] Sie bedeuten „the two estates of Christ before and after his resurrection, his being put to death in the flesh and quickened in the Spirit. […] Christ, the antitype of them, is the same dying and rising; the same that died, rose again from the dead; the same that suffered, is glorified; and the same that went up to heaven, will come again in like manner“, Gill, zu Lev 16,7.

[17] Gill, zu Lev 16,7.

A.4. Der Aufgestiegene (Ps 68,19/Eph 4,8)

Rammohan: Gott steigt nicht in die Höhe auf

Der Autor des Epheserbriefes zitiert in Eph 4,8 aus Ps 68,19 und interpretiert den Psalm im Folgevers auf Christus und seine Gnadengaben für die Menschen.

In Ps 68,19 (KJV) heißt es: „Thou hast ascended on high, thou hast led captivity captive: Thou hast received gifts for men; Yea, for the rebellious also, that the Lord GOD might dwell among them."

Eph 4,8 nimmt den Psalmvers auf, aber in einem Wortlaut, der deutlich anders ist als der masoretische Text und auch die LXX, wobei es schwer auszumachen ist, woher Eph seine Lesart hat:[18]

„[7]But unto every one of us is given grace according to the measure of the gift of Christ. [8]Wherefore he saith, When he ascended up on high, he led captivity captive, And gave gifts unto men. [9](Now that he ascended, what is it but that he also descended first into the lower parts of the earth? [10]He that descended is the same also that ascended up far above all heavens, that he might fill all things.)"

Rammohan möchte im *Second Appeal* erkunden, von wem in Ps 68,19 die Rede ist, und findet mehrere Auslegungsmöglichkeiten (§244):

- Die jüdische Auslegung behaupte, es geht um Mose, der zum Berg Sinai hinaufgestiegen ist. Die Geschenke, die der Aufgestiegene erhalten hat, sind dann die Torah.[19] Wenn das richtig sei, habe Eph den Vers auf Jesus in übertragenem Sinne angewandt.
- Brown in seiner *Self-Interpreting Bible* vertritt, dass der Psalm eine echte Prophetie auf den Messias/Christus enthalte.[20]
- William Jones in seiner *Catholic Doctrine* hingegen legt Ps 68,19 auf Jhwh aus und findet damit erneut eine Stelle, in der eine Jhwh-Aussage im NT auf Christus angewendet wird.[21]

---

[18]Schnackenburg findet „Spuren eines Textverständnisses" im Sinne des Eph in targumischer und rabbinischer Auslegung, vgl. Schnackenburg, 179.

[19]Dass jüdische Auslegungen Mose im Aufgestiegenen erkennen, ist korrekt, vgl. ebd. – diese Information kann Rammohan entweder aus einem christlichen Kommentar entnommen haben, z. B. zu finden bei Gill, zu Ps 68,18 oder er kannte sie von seinen jüdischen Gewährsmännern.

[20]Brown, 595: „We have in [Ps 68] High praises to him [...] 3—10: for the easy conquest of their Canaanitish enemies; his fixing his temple on mount Zion; for the ascension of Christ to glory, to receive gifts for men; and for the spread of the gospel among Jews and Gentiles, by means of the apostles;—while the obstinate Jews are severly punished"

[21]Jones, 38f.: „Yet the Scripture here referred to, expressly affirms the person who *ascended*, &c. to be the *Lord God*."

Rammohan lässt die ersten beiden Möglichkeiten im Raum stehen, lehnt aber die dritte Möglichkeit entschieden ab:

> „An interpretation, which is implying that the Lord God ascended and received gifts from a Being of course superior to himself, in order that he might dwell among men, is equally absurd and unscriptural", (§244).

Eine Auslegung auf Jhwh ist Rammohan aufgrund seines Gottesbildes und Schriftverständnisses also unmöglich.[22] Gott kann nicht aufsteigen und Geschenke empfangen.

Zusätzlich liest er den Textzusammenhang Ps 68,19/Eph 4,8 wieder vom atl. Wortlaut her. Jemand steigt auf und *empfängt* Gaben. Die Frage, wie Ps 68,19 von Eph 4,7 verstanden wurde, stellt er hintan.

Marshman: Jhwh-Christus bestimmt den Psalm

Marshman erwähnt in seiner Rezension zum *Second Appeal* Ps 68,19/Eph 4,7 zweimal. Das erste Mal erklärt er dazu, dass sich die „Geschenke", von denen die Rede ist, auf die Gabe des Heiligen Geistes bezögen, der Apostel, Evangelisten, Hirten und Lehrer einsetze (§319). Damit gibt er das Verständnis des Epheserbriefes wieder.

An der zweiten Stelle (§364) legt er zunächst Rammohan Roy darauf fest, dass er der „jüdischen Phantasterei" anhänge, dass im Psalm 68 Mose auf den Berg steige und die Gebote empfange.[23] Er stellt dagegen, dass der in die Höhe Hinaufsteigende niemand anders als Jhwh-Christus ist, und zwar durch Betrachtung des Psalmkontexts: Gott werde zunächst in der dritten Person angesprochen, dann in v. 8–11 in der zweiten Person. Im fraglichen Vers 19 werde dieselbe Anrede wieder aufgenommen. Es gebe keinen Grund, anzunehmen, dass eine andere Person angesprochen werde, denn es sei schließlich auch keine andere im Psalm genannt:

> „If one person be not addressed from the beginning, therefore, it is certain that he who ascended on high, identified by Paul as Christ, is ‚God who went before his people through the wilderness, before Sinai itself was moved'" (§364).

[22] Kraus z. B. legt mythologisch auf Jhwh aus und schreibt dazu: „Jahwe fährt auf einem Wagen, umgeben vom himmlischen Heer", Kraus, 474 – solche Formulierungen hätten Rammohan Roy an die von ihm abgelehnten Hindu-Legenden erinnert.

[23] „He adduces the Jewish dream that it was Moses who ascended on high, i. e. to Sinai, and received gifts for men, the ten commandments", §364.

Derjenige, der im Psalm als Gott beschrieben wird, der mit seinem Volk durch die Wüste wandert, und der in die Höhe steigt, werde dann von Paulus im Epheserbrief mit Christus identifiziert. Dass Paulus den Psalmtext auf Christus anwendet, hatte auch Rammohan nicht bestritten – damit ist für Marshman der Fall klar.

Rammohan: Unverständnis und Festlegung auf die jüdische Auslegung

Marshman hatte in seiner Betrachtung von Ps 68,19 und Eph 4,7 relativ einfach und klar argumentiert. In Psalm 68 gebe es keine weitere Anrede an andere Personen außer an Gott, also müsse Gott auch in v. 19 gemeint sein.

Rammohan nimmt sich im *Final Appeal* fast fünf Seiten Platz, um das zu bestreiten (§§567–568). Ein Problem ist, dass er Marshmans Argument überhaupt nicht versteht. Er zitiert dessen Erklärung darüber, dass im ganzen Psalm Gott manchmal in der zweiten und manchmal in der dritten Person angeredet werde, und empört sich:

> „[The Editor] only refers to the context, inferring thence that different persons of the Godhead are addressed in the course of the Psalm. […] How is it possible, that the Editor, a diligent student of the Bible for thirty or fourty years, should not know that, in addressing God, the third person and also the second are constantly used in immediate sequence, and that this variation is considered a rhetorical trope in Hebrew and Arabic, as well as in almost all the Asiatic languages […]?" (§567).

Dazu bringt er nun etliche Belegstellen aus Altem Testament, Koran und Siddur, um den grammatischen Personenwechsel als vollkommen üblich zu belegen. Rammohan meint anscheinend, dass Marshman mit seiner Erklärung über die verschiedenen Anredeweisen in den Psalm verschiedene göttliche Personen hineinlesen wolle – das ist aber überhaupt nicht der Fall. Deshalb geht Rammohans Argumentation vollkommen ins Leere, er untermauert vielmehr Marshmans Position, der genau darauf hinauswollte, dass es ungeachtet von der grammatischen Person immer nur um Gott selbst geht.

Rammohan widmet sich dann dem Kontext des Psalms. Er setzt voraus, dass der Psalm anlässlich der Überführung der Bundeslade nach Jerusalem durch David (2Sam 6) geschrieben wurde. Diese Information hat er wohl aus der von ihm genutzten *Self-interpreting Bible* von John Brown.[24] David denke in seinem Lied an die Zeit des Auszugs aus Ägypten zurück. In den Versen 16–18 werde der Sinai

[24] Vgl. Brown, 595.

beschrieben – also sei es naheliegend, dass die „Höhe“ aus v. 19 auch der Sinai sein müsse, auf den Mose stieg. Die Geschenke, die er mitbrachte, seien die Gebotstafeln – auch naheliegend, da es um die Bundeslade gehe, in der Gott unter den Menschen präsent sei.

Zwei Dinge sind auffällig: Rammohan schlägt sich nun eindeutig auf Seite der jüdischen Auslegung, die Marshman als Phantasterei *(„Jewish dream“*, §364) bezeichnet hatte. Und der Argumentationsaufwand ist umgekehrt proportional zum Ergebnis. Drei Seiten Zitate aus Altem Testament, Koran und Siddur wirken eindrucksvoll – aber der Verdacht könnte doch aufkommen, dass gewisse argumentative Unsicherheit durch Fülle und durch das Pochen auf ein besseres Verständnis, weil man doch Asiate sei,[25] überdeckt werden soll.

A.5. Der Immanuel (Jes 9:5f.)

Rammohan: Die Stadt bringt einen König hervor

Rammohan geht im *Second Appeal* (§§211–225, §§270–275) der ursprünglichen Bedeutung von Jes 9,5f. nach. Diese Verse über ein neugeborenes Kind, das die Herrschaft antritt, werden seit ntl. Zeiten von Christen in Verbindung mit Jesus gebracht. Rammohan führt Joh 1,14 (die Fleischwerdung des Logos) und Mt 1,23 als von Trinitariern angegebene Referenzen (§211 und §225). Die Jungfrauengeburt durch Maria und die göttlichen Titel „Wonderful, Counsellor, The mighty God, The everlasting Father, The Prince of Peace“ werden dadurch auf Jesus angewendet, und seine Göttlichkeit bewiesen.

Rammohan nimmt folgende Auslegung des Jesajatextes vor:

- Er folgt, ohne das weiter zu erläutern, der traditionellen Ansicht, dass sich die Perikope Jes 7,14–16 auf dasselbe Kind bezieht. Die „Jungfrau“ הָעַלְמָה ist im Gegensatz dazu jedoch nicht die biologische Mutter des Kindes, sondern Jerusalem, die Tochter Zion. Den Beleg gibt er durch 2Kön 19,21, wo Jesaja Jerusalem als die „Jungfrau Tochter Zion“ anführt (hier allerdings בְּתוּלָה) und weitere Stellen, in denen Städte und Völker als Frauen/Jungfrauen metaphorisiert werden (§211).[26]

[25] „To me, as an Asiatic, nothing can appear more strange than an attempt to deduce the deity of Jesus from an address by David to the omnipresent God, couched in both the second and third persons“, §568.

[26] Auf die Metaphorisierung von Städten als Frauengestalten ist man heute wieder aufmerksam geworden. Irmtraut Fischer hat diese Darstellung bei Jesaja als „westsemitische“ Vorstellung ausgeleuchtet, (Fischer, 251–254) bezieht aber Jes 7,14 nicht darauf (vgl. ebd., 247).

- Das Kind, das geboren wird, ist Hiskija, der Sohn Ahaz'. Rammohan zeigt durch lange Bibelzitate, die mehrere Seiten einnehmen, auf, dass die Regierungszeit Hiskijas von der Rettung vor Assur, Frieden, Rechtgläubigkeit und erfolgreicher Regierungsführung geprägt war. Diese Ansicht findet er auch bei Hillel (§272) und anderen jüdischen Auslegern.[27] Die gottähnlichen Titel sind dem übertreibenden orientalischen Stil *(„hyperbolical style of Eastern nations“*, §222) zuzuschreiben.

- Die Auslegung auf einen inkarnierten Gott Jesus disqualifiziert sich schon dadurch, dass in Jes 7,15f. vom verstandesmäßigen Wachstum des Kindes die Rede ist: Wie kann ein inkarnierter Gott „lernen, das Böse zu verwerfen und das Gute zu wählen“ (§225)? Ebenso hat Jesus überhaupt nichts mit der Zerstörung des Königs von Assyrien zu tun (§222).

Die Anwendung von Jes 7,14 durch Mt 1,23 ist dann eine „übertragene Anwendung“, wie sie im NT öfters geschieht:

> „The Evangelist Matthew referred in his Gospel to *Isaiah* vii. 14, merely for the purpose of accomodation; the Son of Ahaz and the Saviour resembling each other, in each being the means, at different periods, though in different senses, of establishing the throne of the house of David“ (§225).

Damit ordnet Rammohan die Jesaja-Prophezeiungen in den Kontext der Jesaja-Zeit ein, ohne sie notwendigerweise als Prophezeiungen auf Jesus zu verstehen, und gleichzeitig gibt er ihnen im Rahmen ihrer ntl. Wiederaufnahme einen Sinn. Was bei ihm entfällt, ist die messianische Auslegung der Prophezeiungen in der Zwischenzeit.

Die von Rammohan ausgeführte Auslegung des Kindes auf Hiskija war als jüdische Interpretation bekannt, wie er selbst angibt (Verweis auf Hillel). Gill kennt in seinem Kommentar zu 7,14 die entsprechenden Theorien (Ibn Ezra, Kimchi) und sucht zu beweisen, dass mit הָעַלְמָה nur eine wirklich unberührte Frau im Sinne des engl. „virgin“ gemeint sein kann.[28] Die Auslegung Rammohans, dass Hiskija als Sohn der „Tochter Zion“ vorgestellt wird, scheint hingegen seine innovative Lösung der הָעַלְמָה-Frage zu sein.

[27] „It is quite evident from the context, that he was to be deliverer of the Jews from the hands of the king of Assyria, and was to be distinguished by the excellence of his administration and the respect in which he was held by all nations“, §222; „The reign of Hezekiah was so accompanied with peace and success, that some Jewish commentators entertained the opinion that Hezekiah was really the last Messiah promised by God“, §271.

[28] Vgl. Gill, z. St.

Ein moderner Exeget wie Hans Wildberger kann schreiben: „Auf alle Fälle jedoch denkt Jesaja an die Geburt eines Kronprinzen aus davidischem Haus. Sie ist bereits geschehen oder steht […] unmittelbar bevor“[29] – das würde auf Rammohans Hiskija-Auslegung passen. Dann aber: „Jedenfalls haben sich die im Zusammenhang mit seiner Geburt wachgewordenen Hoffnungen höchstens zum Teil erfüllt. Aber Jesajas Weissagungen von einem Herrscher aus Davids Haus wurden selbst nach dem Untergang des davidischen Reiches nicht ad acta gelegt […] Der Verfasser des Matthäusevangeliums hat im Auftreten Jesu in Galiläa die Erfüllung von 8,23aβb und 9,1 gesehen (Mt 4,15f.), ohne allerdings das Gesamtzeugnis der Perikope aufzunehmen“[30]. So sieht Wildberger (und darin ist er typisch für heutige christliche Auslegung) in den atl. Texten einen Bezug zum historischen Zusammenhang und gleichzeitig ein Potenzial für die spätere Auslegungstradition, die damit legitimiert wird. Dieses Potenzial besteht für Rammohan lediglich darin, dass überschwängliche orientalische Hoheitstitel von europäischen Christen überinterpretiert werden.

Marshman: Rammohan kennt die biblische Zeitrechnung nicht

Rammohan hatte in §§211–225 und §§270–275 zu beweisen versucht, dass der angekündigte Immanuel (Jes 7,14f.) und der kommende Friedensfürst (Jes 9,5f.) niemand anders als Ahas’ Sohn Hiskija sei. Marshman geht zunächst mit kleinen Stichen gegen Rammohans Argumentation vor (§324):

- Rammohans Angriff, von einem inkarnierten Gott könne nicht ausgesagt werden, dass er lernen müsse (§255), hält Marshman die Zweinaturenlehre entgegen: Christus in seiner menschlichen Natur musste sehr wohl lernen, weil er seine natürliche Allwissenheit und Allmacht in dieser Zeit willentlich suspendiert habe.
- Die Auseinandersetzung gegen Prideaux um den Targum Jonathan (§§270–271) reißt Marshman aus dem Zusammenhang und zeigt die Unzuverlässigkeit von Jonathans „Übersetzung“ auf. Darum ging es allerdings nicht.
- Rammohans Vorwurf, die englischen Übersetzungen gäben הָעַלְמָה falsch als „a virgin“ wieder, und „the virgin“ sei richtig (§221), wehrt er elegant ab, indem er sich auf dieselbe Grammatik bezieht, die Rammohan gegen ihn angewendet hatte: Bischof Middletons *Doctrine of the Greek Article* hatte formuliert, dass das hebräische ה nur ungefähr dem griechischen Artikel entspreche und nicht automatisch das eine mit dem anderen übersetzbar sei.[31]

[29] Wildberger, 387.
[30] Vgl. ebd., 389.
[31] Vgl. Middleton, 37.

Das Hauptargument spart sich Marshman jedoch für den Schluss auf (§325). Jesaja sagte prinzipiell die Zukunft voraus, und das würde bedeuten, dass das Kind noch geboren würde, als die Worte des Propheten ausgesprochen wurden. Aus 1Kön 16,2 und 2Chr 29,1 kann er jedoch vorrechnen, dass Hiskija bei Regierungsantritt Ahas' schon lange auf der Welt war:

> „*Hezekiah must then have been* SIX *if not* SEVEN *years old when this prophecy was delivered*, though it were spoken to Ahaz the first month of his reign. Should not our author, before impugning the Deity of Christ on the ground of his superior knowledge of the Scriptures, have made himself previously acquainted with their chronology, at least on a point of this nature, when it would have cost him so little trouble?" (§325).

Hier gelingt es Marshman, durch genauere Kenntnis der Chronologie und der Auslegungsgeschichte Rammohans Argument auszuhebeln. Rammohan hatte vielleicht seine Idee, das Kind sei Hiskija, aus einer jüdischen Auslegung gezogen, aber er kannte nicht die Gegenposition von Rashi, der genau dieses Alter von Hiskija ins Feld führte, und die von christlichen Kommentatoren wie Lowth[32] und Gill[33] überliefert wurde. Rammohans Theorie, dass „die Jungfrau" die „Tochter Zion" sei, bearbeitet Marshman hingegen nicht – er meint wohl, er habe sie mit seiner Thematisierung des Artikels הָ schon erledigt.

Der Beweis dafür, dass das erwartete Kind Jesus sein musste, ist für Marshman ganz einfach das Erfüllungszitat Mt 1,22f. Wo Rammohan überlegt, in welchem Sinne der Evangelist es angewendet haben könnte (§225), ist für Marshman der Heilige Geist der autoritative Ausleger: „Diese Passage wendet der Heilige Geist auf Christus an."[34]

Rammohan baut sein Argument aus

Joshua Marshman hatte Rammohans Interpretation von Jes 7,14f./Jes 9,5f. auf allen möglichen Ebenen angegriffen, aber die Auslegung, dass „die Jungfrau" die Stadt Jerusalem bedeuten müsse, nicht beachtet. Rammohan widmet sich im *Final Appeal*

[32]Lowth, den Marshman §324 zitiert, schreibt im Kommentarband: "No one of that age answered to this character, escept Hezekiah; but he was certainly born nine or ten years before the delivery of this prophecy", Lowth, 66.

[33]„[Rashi observed] that Hezekiah was nine years old when his father began to reign, and this being, as he says the fourth year of his reign, he must be at this time thirteen years of age; in like manner, Aben Ezra and Kimchi object to it", Gill, zu Jes 7,14.

[34]„This passage the Holy Spirit applies to Christ in Matt. i. 22,23", §324.

dem Text erneut, und die schiere Textmenge seiner Erklärung zeigt wieder an, wie wichtig ihm diese Stelle und König Hiskija sind.[35] Es ist möglich, dass ihm Hiskija, der König, der die Kulthöhen und die eherne Schlange zerstört und überhaupt als Bekämpfer der anderen Götter hervorgehoben wird (2Kön 18,3f.), imponiert hat, und dass er die Wichtigkeit dieses Königs in der atl. Überlieferung richtig erkannt hat.[36]

Rammohans Argumente gegen Marshman und für seine eigene Position:

- Auf Marshmans Feststellung, dass sich die Immanuel-Weissagung auf die Zukunft beziehen müsse (§325), antwortet er, dass die KJV-Übersetzung auch das Wort הָרָה falsch übersetzt hat: „a virgin shall conceive" steht nicht da, sondern „the virgin is pregnant". Gen 16,11 führt er als passende Parallelstelle dazu an (§586).

- Er führt erneut Stellen an, an denen Jerusalem als Tochter und Jungfrau erscheint. Damit unterstreicht er, dass mit הָעַלְמָה die Stadt gemeint ist, und keine buchstäbliche Frau (§586).

- Eine spannende indirekte Antwort gibt er auf Marshmans Feststellung, dass Hiskija zur Zeit der Prophezeiung sechs oder sieben Jahre alt gewesen sein müsse (§325): Wer 2Kön 16:1f. und 18,2 vergleiche, komme auf das Ergebnis, dass bei Hiskijas Geburt der Vater Ahas zehn oder elf Jahre alt gewesen sein müsste, was reichlich unnatürlich erscheine.[37] Diese Beobachtung verpackt er in eine Fußnote, ohne den biblischen Text anzugreifen, aber sie reicht aus, die Chronologie der Königebücher mit einem Fragezeichen zu versehen.[38]

- Marshmans Argumentation mit Middletons Werk zum Artikel hält er für ausweichend *(„evasive"*, §587). Das hebräische הָ vor einem Substantiv sei ganz klar ein bestimmter Artikel *(„invariably a definite article"*, §587), wie auch *al* im Arabischen.

[35]Die §§586–599 umfassen in der Londoner Ausgabe die Seiten 487–505.

[36]Hiskija sticht deutlich heraus durch die uneingeschränkt positive Bewertung in 2Kön 18,3f., vgl. Hobbs, 251.

[37]„Hence it appears, that [Ahaz] lived thirty-six years only; and as Hezekiah began to reign after the death of his father Ahaz, when he was twenty and five years old, (2 Kings xviii. 2,) he must have been born when his father Ahaz was ten, or at most, eleven years of age, which was rather contrary to the common course of nature", §586, Anm.

[38]Dass es Unebenheiten in der Chronologie der Königbücher gibt, ist in der modernen Exegese bekannt. Die Diskussionen drehen sich v. a. darum, wie die biblischen Daten mit anderen orientalischen Quellen abgleichbar sind. Zu 2Kön 18,1f. vgl. Hobbs, 250f.

- Für seine im *Second Appeal* angebrachte Interpretation, dass Mt 2,15 eine übertragene Anwendung der Jesajastelle sei, findet Rammohan Schützenhilfe bei dem schottischen („trinitarischen“) Theologen George Campbell. Er zitiert dessen Evangelienübersetzung, genauer gesagt, den ausführlichen Einleitungsteil, wo dieser die Stelle genau so versteht (§589).[39]

- Marshman hatte Rammohans Zitat aus den jüdischen Targumen eine Übersetzung des anglikanischen Bischofs Lowth entgegengehalten (§324). Rammohan wischt dies einfach vom Tisch, indem er erklärt, dass jede jüdische antike Auslegung der atl. Texte mehr wiege als die von christlichen Bischöfen, für die Hebräisch eine Fremdsprache sei (§591).

- Zu Jes 9,6 schreibt Rammohan richtig, dass diese Stelle im Neuen Testament überhaupt nicht auf Jesus angewendet werde – die dort genannten Ehrennamen trügen also zur Christologie überhaupt nichts bei (§591).[40]

- „Immanuel“ sei ein theophorer Name, wie sie oft biblisch vorkommen. Er könne nicht bedeuten, dass der Träger selbst „Gott mit uns“ ist (§598).

- Rammhan hatte im *Second Appeal* lange Texte aus den Königebüchern und Chroniken zitiert. Jetzt macht er eine Vers-für-Vers-Auslegung von Jes 7–8 (§588) und 9–10 (§591) und erklärt jedes Stück mit Geschehnissen aus den Geschichtsbüchern.[41] So ordnet er auch die politische Chronologie und die Lebensalter der in Jes 7/8 genannten Kinder einander zu. Damit kann er das von Marshman beigetragene Alter Hikijas (sechs oder sieben Jahre) integrieren.[42]

Marshman hat Rammohan dazu gezwungen, den Text noch einmal genauer anzusehen. Im *Second Appeal* war keine Reflexion über die Bedeutung von הָרָה, und zum Namen Immanuel nimmt er nunmehr Marshmans Erklärung der theophoren Namen auf, die dieser in einem anderen Zusammenhang (§384) gebracht hatte,

[39] Campbell, *Gospels Vol. IV*, 9f.

[40] Er weiß, dass in Mt 4,15f. Jes 9,1f. zitiert wird, und er hält das für übertragene Anwendung: „Jesus, whose spiritual reign delivered also the inhabitants of Zebulun, and the land of Naphtalim and Galilee, from the darkness of sin, in the same way as in Hezekiah’s reign their inhabitants were saved from the darkness of foreign invasion“, §595.

[41] „If my readers compare minutely chapters vii.—x., and xxxix. of *Isaiah* with 2 *Kings* xv., xvi., xviii.—xx., they will, I trust, have a still clearer view of the subject“, §592.

[42] „Hence it is evident that the child mentioned in ch. vii. 14, called Immanuel, was much older than the child mentioned ch. viii. 3; for the attacks upon Syria and Israel by the Assyrians took place only before the former became of age to know right from wrong, but while the latter was still unable to pronounce a single word“, §588.

freilich, ohne sich bei ihm dafür zu bedanken. Auch hier führt die Diskussion um den Bibeltext zu einer schärferen Auskonturierung der eigenen Position. Die Weissagung Jes 7,14f. bezieht sich nun umso deutlicher auf die Stadt Jerusalem, die einen großen König hervorbringen wird. In dieser Metaphorik ist es unerheblich, dass das Kind schon geboren ist. Der Prophet konnte durchaus auf ein sechsjähriges Kind zeigen und ankündigen, dass der jüdischen Nation die Geburt eines großen Königtums bevorstehe. „Immanuel" wird damit zum Ehrentitel, den die Menschen der Stadt ihrem König geben:

> „The verse, therefore, runs thus: ‚Behold, the virgin (the city of Jerusalem, or the nation) is pregnant, and is bearing a son, and shall call his name Immanuel'" (§586).

Hiskija hat die auf ihn ausgesprochene Prophezeiung in Gänze erfüllt als gottesfürchtiger König, der die falschen Heiligtümer und die Bilder zerstört hat. Die atl. Immanuel-Verheißung kann nur im übertragenen Sinne auf Jesus angewendet werden.

Marshmans zweite Rezension

Marshmans Antwort auf die ausführliche Deutung der Regierungszeit Hiskijas bleibt eigentümlich blass. Die ganze Konstruktion, dass die „Jungfrau" die Stadt Jerusalem bedeute, erwähnt er mit keinem Wort. Er wiederholt aber seine Position, dass Hiskija zum Zeitpunkt der Prophezeiung schon geboren war.[43] Die Prophezeiung weise aber deutlich in die Zukunft. Auch die Übersetzung der KJV von הָרָה mit „a virgin shall conceive" sei richtig, denn sie sei die Übersetzung der LXX (ἐν γαστρὶ ἕξει). Die Übersetzer der LXX als Juden, die mit der griechischen Sprache aufgewachsen sind, seien die besten Übersetzer (§1032, §1035).

Das Zitat in Mt 1,23 sei nicht eine Auslegung eines Menschen, sondern die wörtliche Bestätigung des Heiligen Geistes, dass die Immanuel-Prophezeiung in Christus erfüllt ist:

> „It is not that of St. Matthew as a sagacious writer, who from a view of the circumstances of Christ's birth judges that this was a fulfilment of this prediction. The Holy Spirit by the mouth of St. Matthew declares it, and this declaration is a new text of sacred scripture, as binding on us as the original passage in Isaiah" (§1034).

[43] §1032, auch §1033: „But a virgin's being pregnant with a son eight years old, has no existence in Scripture."

Dann wendet sich Marshman Jes 9,5f. zu. Gegen Rammohan behauptet er, dass dieses Prophetenwort durch Mt 4,15f. ntl. aufgenommen werde. In Jesaja gehört das Licht, das in Galiläa scheint, mit dem Kind, das geboren wird, zusammen (§1036). Marshman geht aber nicht darauf ein, wie bei Matthäus die Geburtsverheißung mit der Anwesenheit des erwachsenen Jesus in Kapernaum zusammenhängen soll.

Im Gegensatz zu Jesus habe Hiskija mit Galiläa überhaupt nichts zu tun, deshalb könne dieser Satz nicht auf den König angewandt werden.[44] Den von Rammohan so geschätzten Hiskija geht Marshman auch auf andere Weise an. Er erlebte schon die Ankündigung des Niedergangs seines Königtums (Jes 39,1–8/2Kön 20,12–19), sein Thron war nicht der Thron Davids, weil er nicht alle zwölf Stämme umfasste (§1037), auch die Ehrentitel des Kindes in Jes 9,5f. könnten nicht auf ihn angewendet werden (§1039). Er nimmt diese Titel, weil sie aus dem Mund Gottes stammen, wörtlich, im Gegensatz zu Rammohan, der auch immer wieder „orientalische" Übertreibungen in den Texten annehmen kann.

Dass Immanuel ein theophorer Name sei, wie andere Namen auch, lehnt Marshman ebenfalls mit dem Argument ab, dass Gott selbst nur Namen gebe, die Tatsachen ausdrückten. Dafür zählt er die symbolischen Namen der Kinder Hoseas und Jesajas und die Veränderungen der Namen der Erzväter durch Gott (Abram/Abraham, Jakob/Israel) auf. Schwach erscheint diese Argumentation deshalb, weil die Symbolnamen der Prophetenkinder sich kaum auf die Kinder selbst beziehen: Hoseas Sohn ist nicht identisch mit der Jesreel-Ebene, und seine Tochter Lo-Ammi nicht gleichbedeutend mit dem gescholtenen Volk. Warum sollte Immanuel dann „Gott mit uns" in Person sein?

Für den gewissenhaften Marshman ist es untypisch, wenn er ein Zitat, das Rammohan von Campbell gebracht hatte, offensichtlich verdreht und in falschem Zusammenhang anwendet. Er versucht zu belegen, dass sogar Rammohans Gewährsmänner Campbell und Le Clerc die Jesaja-Worte in seinem Sinne verstanden hätten, und bricht aus deren Text einige Worte heraus, die er sinnentstellend zusammenbaut (§1036).

Marshmans letzte Antwort in der Immanuel-Frage bringt nichts Neues. Er hält die Position Rammohans nicht für eine Argumentation, sondern für Ignoranz, wie er an einer Stelle schreibt.[45] Auf große Teile geht er überhaupt nicht ein, und gerade den Kernpunkt, die Identität der Jungfrau, umgeht er, als ob er diese so gänzlich andere Vorstellung nicht verarbeiten könne.

[44] §1037: „The scene is by the Holy Spirit laid in ‚Galilee of the Gentiles;' but what did Hezekiah at any time in Galilee?"

[45] §1036: „In our Author's remarks on this passage, we have to combat, not reasoning, but ignorance of the Holy Scriptures; which is distressing, because it forms an unreasonable demand on the reader's time."

A.6. Der leidende Gottesknecht (Jes 53,13–53,12)

Marshman hatte in seiner Rezension des *Second Appeals* Jes 52,13–53,12, das Lied vom leidenden Gottesknecht, als stärkste prophetische Belegstelle angeführt (§330). Sie allein sei schon Beweis genug, und er hatte dabei an die bekannte Geschichte erinnert, wie der berüchtigte Freidenker Earl of Rochester (1647–1680) auf dem Totenbett konvertierte, nachdem er dieses Prophetenwort gehört hatte.[46]

Aus dem Text zieht Marshman: (1) Jesu Sündlosigkeit, (2) sein Leiden für unsere Übertretungen, (3) dass Gott ihm all unsere Strafe auferlegt hat, und (4) dass es dem Herrn gefallen hat, ihn zu schlagen. Vor allem an dem letzten Punkt hält er sich länger auf, weil es ihm wichtig ist, dass es Gottes Wille war, und nicht Handeln der Menschen:

> „If God did it when it was *not necessary*, nothing could be more fatal to the Divine character. But was this the Father's act? Was it not the Jews persecuting an innocent person? He was indeed innocent: he had done no violence, neither was deceit found in his mouth; ‚Yet *it pleased Jehovah to bruise him; He hath* put him to grief.'" (§330).

Rammohans Antwort im *Final Appeal* ist in vieler Hinsicht ausweichend. Er handelt den Jesajatext in nicht einmal einer halben Seite ab und geht auf Marshmans Punkte überhaupt nicht ein (§516). Dafür wird ihn Marshman zu Recht rügen (§899). Bemerkenswert und aufschlussreich ist jedoch, wie Rammohan an dieser Stelle den „Opfer"-Begriff auffächert:

> „Do these sentences prove that he, like a sacrificial ‚lamb' or ‚sheep,' atoned for the sins of others? Did ever a sacrificial lamb or goat bear the iniquities of men? The scape-goats are stated to have borne the iniquities of Israel – a circumstance far from being applicable to Christ, even typically; for he, as was predicted, made no escape from the hands of his enemies" (§516).

Rammohan macht also drei Kategorien auf: (1) das normale Tieropfer: Dabei trägt nicht das Opfertier die Schuld, sondern der Mensch opfert etwas Wertvolles, um Gott seinen Gehorsam zu bezeugen (vgl. §480); (2) der Sündenbock: Er ist wirklich als ein Tier beschrieben, das die Sünde trägt, aber mit Christus nicht zu vergleichen;[47] (3) Christus, der „wie ein Lamm" sich töten ließ, d. h. ohne Gegenwehr. Er hat die Sünde der Menschen *er*-tragen.

[46] Diese Geschichte wurde damals überliefert durch seinen Seelsorger, vgl. Burnet, 140–143.
[47] Siehe S. 500.

Marshman hat sichtlich Schwierigkeiten, diese Antwort zu fassen. Er formuliert in §899 vor allem Verständnisfragen an Rammohan, und er zieht sich auf seinen sicheren Standpunkt zurück, dass alle Opfer, und damit auch der eine Sündenbock, der geopfert wird, Vorausdeutungen auf Jesu Opfer waren, und deshalb nicht wirklich die Sünde der Menschen tragen konnten. Dass jegliches Blutopfer für ihn immer eine Stellvertreterfunktion hat, hat er bereits in seiner Rezension zum *Second Appeal* im Kontext von Kain und Abel klargestellt:

> „But what does a man say who brings a living victim and offers it in sacrifice? That he deserves death for his transgressions and offers this victim instead of himself. Indeed it is difficult to say on what other principle God […] should approve the slaughter of an innocent animal, otherwise than for food" (§301).

Ein aufgefächertes Opferverständnis, wie Rammohan es entfaltet, ist deshalb für Marshman ausgeschlossen.

A.7. Der Durchbohrte (Sach 12,10)

Rammohan: Sie werden seinetwegen auf Gott blicken

Im Second Appeal (§§245–248) geht Rammohan auf Joh 19,37 in seinem Verhältnis zu Sach 12,10 ein. Im Kontext des JohEv wird Sach zitiert, als mutmaßlich die römischen Soldaten auf Jesus blicken, den einer von ihnen mit der Lanze in die Seite gestochen hat: „And again another scripture saith, They shall look on him whom they pierced" (KJV).

Das Zitat ist aber kein wörtliches Zitat, weder aus dem masoretischen Text noch aus LXX. Die Herkunft des joh. Wortlautes ist ungeklärt.[48] In der KJV lautet Sach 12,10 so:

„And I will pour upon the house of David, and upon the inhabitants of Jerusalem, the spirit of grace and of supplications: and they shall look upon me whom they have pierced, and they shall mourn for him, as one mourneth for his only son, and shall be in bitterness for him, as one that is in bitterness for his firstborn."

Rammohan zitiert Jones, der auslegt, dass die Kreuzigung die Erfüllung dieser Prophezeiung gewesen sei. Am Kreuz Christi sei Jhwh selbst durchbohrt worden.[49] Der Sprecher und der Durchbohrte sind für Jones also dieselbe Person und

[48] Vgl. Sheridan, 194f.

[49] Jones, 40f.: „As it stands in the Prophet, the Lord Jehovah was to be pierced; so that unless the man Christ who hung upon the cross was also the Lord Jehovah, the Evangelist is found to be a false witness, in applying to him a prophecy that could not possibly be fulfilled in him."

gleichermaßen Jhwh.

Auch an dieser Stelle widmet sich Rammohan vorrangig dem atl. Ursprung des johanneischen Zitats. Wie kann Jhwh sagen: „Sie werden aufblicken zu mir, den sie durchbohrt haben. Und sie werden um ihn trauern“?[50])

Ein wichtiger Schritt in Rammohans Interpretation ist, dass er den Sprecher vom Durchbohrten trennt: Dass Gott sich selbst als Durchbohrter beschreibt, könne schon deshalb nicht stimmen, weil Gott als Sprecher in der ersten Person beginnt, die nächsten Sätze aber in der dritten Person formuliert sind. Gott muss also über jemand anderen sprechen als sich selbst.[51]

Dann macht Rammohan eine noch viel ausführlichere sprachliche Untersuchung. Er stellt hebräischen Urtext, arabische Übersetzung (aus der Polyglotta) und LXX nebeneinander. Aus der arabischen Übersetzung leitet er ein für ihn korrekteres Verständnis ab und versucht eine bessere Übersetzung:

> „And they shall look *toward me on account of him whom* they have pierced, and they shall mourn for him“ (§246).
>
> „In the Prophet the Lord speaks of Israel at the approach of their restoration, when they will look up to God for mercy on account of their cruelty to the Messiah, whom they pierced, and for whom they will mourn and lament. Hence the prophecy in question has been fulfilled in Jesus, without representing the Lord (Jehovah) as the object pierced“ (§248).

Rammohans Lösung besteht daraus, dass er die arabische Übersetzung als bessere Erklärung des hebräischen Wortlautes betrachtet. Für ihn stammt die arabische Sprache und Übersetzung aus demselben orientalischen Kulturraum wie der Urtext und ist deshalb ein geeigneterer Schlüssel zum Verständnis.[52]

---

[50] Das macht auch den modernen Exegeten Schwierigkeiten, vgl. Redditt, 121: „Allerdings spricht hier Gott, von dem man nur in metaphorischer Weise sagen könnte, dass er niedergestochen wurde.“ Redditt nimmt eine Konjektur von אֵלַי zu אֵלָיו vor und übersetzt: „damit sie auf den sehen, den sie niedergestochen haben“. Boda teilt den Vers entgegen MT ab und übersetzt „They will look to me. The one whom they stabbed, they will mourn over him […]“, vgl. Boda, 711f.

[51] So auch Redditt in heutiger Zeit: „Außerdem tragen die nächsten beiden Präpositionen Suffixe der dritten Person maskulinum“, Redditt, 121.

[52] Diese Lösung ist anders als heutige Kommentare, läuft aber auch darauf hinaus, dass eine Abgrenzung geschaffen wird zwischen dem, auf den „sie blicken“ und dem Durchbohrten, vgl. Redditt und Boda, s. Anm. oben, oder auch Miloš Bič, der übersetzt „Und sie werden hinblicken auf mich, den sie durchbohrt hatten, und werden ihn beklagen“ (Bič, 147), dann aber in der Auslegung noch einmal genauer abgrenzt, denn Gott könne nicht buchstäblich durchbohrt werden: „Im Ein- oder Erstgeborenen wurde Jahwe selbst getroffen, ja geradezu durchbohrt. Der Text ist also gut erhalten, wenn wir hören, daß die, die den Auserwählten Jahwes durchbohrt haben, jetzt auf Jahwe blicken, den Durchbohrten jedoch beklagen werden“ (ebd., 151).

Mit dem johanneischen Verständnis der Sach-Stelle hält sich Rammohan dann nicht weiter auf, denn es sei nunmehr klar, dass es um den durchbohrten Messias geht, und Johannes habe das Personalpronomen ausgetauscht, um das Zitat auf die Szene am Kreuz anzupassen (§248).[53]

Rammohans Sprachvergleich birgt einige Probleme in sich. Seine Übersetzung, die er angeblich durch Anschauung des arabischen Textes gewonnen hat, hat nämlich mit diesem kaum etwas zu tun. Der arabische Text der Polyglotta ist eine Übersetzung der LXX, die Rammohan auch zitiert (καὶ ἐπιβλέψονται πρός με ἀνθ’ ὧν κατωρχήσαντο). Er übersetzt „And they shall look towards me, on account of those whom they pierced." Weder im Arabischen noch im Griechischen findet sich „durchbohren", denn anstelle dieses Wortes steht jeweils „tanzen".[54] Die Übersetzung des Stückes der LXX müsste heißen „Sie werden auf mich schauen, weil sie (triumphierend) getanzt haben."[55] Darauf geht er mit keinem Wort ein, obwohl es ihm eigentlich aufgefallen sein müsste. Die von ihm an anderer Stelle benutzte Sacharja-Übersetzung von Newcome weist sogar auf dieses Problem hin und erklärt es mit einer Metathesis in der Vorlage der LXX[56] – die Unzuverlässigkeit der LXX und der von ihr abhängigen arabischen Fassung müsste Rammohan eigentlich vor Augen gestanden haben.

Die LXX und die arabische Version enthalten keine Spur der Identifikation JHWHs mit dem Durchbohrten, soweit gut – der restliche Gedankengang von Rammohans Textauslegung ist schwer zugänglich. Weder diese arabische Übersetzung noch die LXX bieten einen besseren Zugang zum Hebräischen, wie er behauptet.

Marshman: Der hebräische Text muss die Basis bleiben

Marshman hat bei seiner Kritik von Rammohans Vorgehen (§§343–344) ein leichtes Spiel, auch wenn er Rammohan nicht völlig versteht: Er meint, Rammohan wolle zwei Konjekturen vornehmen, die einander widersprechen, und evtl. sogar die erste

[53]Eine neue Auslegung auf die Göttlichkeit Christi hin hat Sherdian versucht, indem sie Joh 19,37 mit Joh 8,28 zusammenlegt, „*then* they will recognize that Jesus ist the ‚I Am' (ἐγώ εἰμι). When used without a nominal predication, the phrase ἐγώ εἰμι in John's Gospel echoes the divine name of Scripture (cf. LXX Isaiah)", Sheridan, 204.

[54]Für die Erklärung der arabischen Version geht mein herzlicher Dank an Frau Meriam Adami.

[55]Griech. κατορχέομαι „1. jemanden durch Tanz einnehmen, bezaubern; 2. jem. zum Hohne tanzen, verhöhnen." (Gemoll, 428). Die zweite Bedeutung wird von der *Septuaginta deutsch* sowie von Brenton und Sheridan angenommen (LXX dt.: „Sie werden auf mich schauen, *weil sie (triumphierend) getanzt haben*"; vgl. auch Brenton, 921; Sheridan, 195). ἀνθ’ ὧν wird wohl auch nicht mit „on account of those" übersetzbar sein, die feste Wendung bedeutet „weil" (vgl. Bauer/Aland/Aland, 146).

[56]Nämlich von דקרו nach רקדו, vgl. Newcome, *Attempt*, 330.

Person in אֵלַי in eine dritte Person verändern.[57] Das geht so aus Rammohans Text nicht hervor. Im Hauptgang greift Marshman jedoch die Benutzung der anderen Übersetzungen an:

> „We must beg leave to inform him that the Greek and Arabic versions are nothing to the Original Text; they are versions made by no one knows whom, and of value precisely as far as they are supported by the Text itself. If however he will adduce Versions, we will point him not only to our own, which we think is exceeded by few, but to Jerome's which is far more ancient than the Arabic, and allowed to be far more correct; and which as well as the English, perfectly agrees with the original ‚et aspicient ad *me quem* confixerunt'" (§343).

Gerade weil an dieser Stelle die LXX einen völlig anderen Text bietet, ist sie kaum geeignet, den hebräischen Text besser verstehen zu helfen. Auf der Basis, dass sowohl Marshman als auch Rammohan den masoretischen Text als das maßgebliche Original betrachten, sticht Marshmans Angriff auf Rammohans Textvergleich. Auch die Vulgata liefert eine genauere Übersetzung des Hebräischen.

Marshman verwendet noch einige Energie darauf, dass אֵת אֲשֶׁר wohl kaum mit „on account of" zu übersetzen sei (§344), bis hin zur wortstatistischen Analyse des Vorkommens der beiden Wörter (§343).[58]

Rammohan: Versuch einer Neupositionierung

Rammohan widmet sich gegen Ende seines *Final Appeals* (§§774–778) ein letztes Mal dem Verständnis von Sach 12,10. Er gibt unumwunden zu: Der hebräische Originaltext ist der zuverlässige, und die überlieferten Übersetzungen können dem Urtext nicht vorgezogen werden (§774). Das ist der seltene Fall, dass er das Argument des Gegners anerkennt und eine Position räumt.

Er versucht dann, das Verständnis des Partikels את zu analysieren, weil er seine Übersetzung „in account of whom they have pierced" von אֵת אֲשֶׁר־דָּקָרוּ dennoch halten will.

Er zitiert aus Parkhursts Wörterbuch. Parkhurst gibt an, dass את bei aktiven Verben den Akkusativ anzeige, und bei passiven Verben den Nominativ, manchmal auch andere Kasus, und dass es auch eine zweite Bedeutung des Partikels gebe:

[57] Er weiß sicherlich, dass diese textkritische Variante auch damals schon diskutiert wurde, vgl. Newcome, *Attempt*, 330

[58] „He will find it used […] nearly seventy times with the Relative pronoun here used אֲשֶׁר *asher*, ‚which or whom,' and with scarcely one exception, in the exact sense given it in the passage by our English translation", §343.

„with, to, towards".[59] Rammohans Ziel dabei ist, zu belegen, dass את nicht immer den Akkusativ bedeute, damit אֵת אֲשֶׁר־דָּקָרוּ nicht eine Bestimmung zur ersten Person von הִבִּיטוּ אֵלַי ist. Vier Belegstellen (Ex 1,1; Gen 44,4; 4,1 und Dtn 7,8) gibt er dafür an.[60] Mit dieser relativ schwachen Argumentation belässt er es im Haupttext.

In eine Fußnote zu §776 schiebt Rammohan hingegen den textkritischen Aspekt. Er zitiert aus Newcomes Übersetzung „And they shall look on him whom they pierced." Newcome nimmt אליו als richtige Lesart an und zählt die Manuskripte auf, diese Lesart haben.[61] Diese textkritische Veränderung würde Rammohans Probleme auf einen Schlag lösen. Dass er sie unkommentiert als Fußnote ergänzt, zeigt deutlich, dass er Veränderungen am Urtext, so sehr sie ihm auch helfen würden, vorsichtig gegenübersteht.

Auch die Neupositionierung Rammohans nimmt Marshman in seiner letzten Rezension nicht an, er widmet sich nur kurz in seiner Erwiderung der Stelle und betont, dass Rammohan nichts Stichhaltiges vorgelegt habe (§1203).

A.8. Die Frage des Schriftgelehrten (Mk 12,28–34/Lk 10,25–28)

Rammohan hatte immer wieder auf die Frage des Schriftgelehrten nach dem höchsten Gebot referiert: Alle drei synoptischen Versionen sind in den *Precepts* (Mt 22,34–40; Mk 12,28–34; Lk 10,25–28), im *Appeal* hatte er das Doppelgebot der Liebe als Auswahlkriterium unterstrichen (§26), und diesen Kernpunkt und seine Behandlung im *Second Appeal* noch einmal eingefordert (§108).

Für Rammohan ist die Begebenheit aus den Evangelien ein Lehrgespräch. Ein Mensch erkundigt sich bei Jesus nach dessen Meinung über die Gebote Gottes, und Jesus antwortet klar und einfach: Das Doppelgebot der Liebe ist das höchste, verbunden mit der Verehrung des einen Gottes, und wer dieses Gebot erfüllt, der wird leben.

Marshman nimmt sich in seiner Rezension zum *Second Appeal* dieses Argumentes an und zeichnet den LeserInnen die Szene aus Lk 10,25–28 vor Augen (§291): Der Schriftgelehrte will Jesus versuchen, und Jesus kennt diese Absicht. Der Schriftgelehrte fragt nicht, wie er Vergebung erlangen könne, was aufgrund seiner

[59] §775, zitiert Parkhurst, *Hebrew*, 48.

[60] Ex 1,1 und Gen 4,1 sind tatsächlich kein „Akkusativ", wenn man diese Terminologie für das Hebräische benutzen will. Gen 44,4 und Dtn 7,8 sind wohl eher Übersetzungsfragen; z. B. Gen 44,4: „‚They were gone *out* of the city.' There the particle stands for ‚out of,' or ‚from.'", §777. – Wenn man übersetzte „sie verließen die Stadt", hat man wieder einen Akkusativ. Zu Dtn 7,8 scheint Rammohan einen falschen Versteil zu zitieren, in dem את gar nicht vorkommt.

[61] Rammohan zitiert aus Newcome, *Attempt*, 381. Dieselbe Lesart nimmt z. B. auch Redditt, 121 an.

Sündhaftigkeit die richtige Frage wäre, sondern wie er das ewige Leben bekomme und was er dafür tun müsse. Als Antwort lässt Jesus ihn das harte Gesetz Gottes zitieren, das niemand erfüllen kann. Durch die Zitierung des Gesetzes Gottes ist der Schriftgelehrte als Sünder überführt und zur Buße aufgefordert:

> „A little reflection indeed will convince us that this self-righteous man at the moment he received this direction, was in the actual breach of the Divine law. In what spirit did he make this enquiry? ‚He stood up and tempted Christ.' […] What course then could our Lord have taken better calculated to open this man's eyes to his real state, than thus to take him on his own principles and set him actually to attempt that, on doing which he so vainly prided himself? Had Christ told him at once that he was a sinner, he might probably have replied as did another of these self-righteous persons, ‚All these things have I done from my youth up,' but who […] went away sorrowful, manifesting himself to be so complete a slave to the love of wealth and of human estimation, that he would not forego them even for treasure in heaven" (§291).

Marshman legt zur Verdeutlichung die Szene vom reichen Jüngling (Mt 19,20 par.) daneben, wo auch ein Mensch, mit dem wahren unaufhebbaren Anspruch Gottes konfrontiert, sein Versagen eingestehen müsse.

Ein synoptischer Vergleich zeigt, dass in Mt ein Pharisäer, der Jesus versuchen will (v. 35: πειράζω), nach dem höchsten Gebot (ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ) fragt. In Lk will der Schriftgelehrte ebenfalls Jesus versuchen und fragt nach dem ewigen Leben, wie von Marshman beschrieben. Dabei lässt Jesus den Schriftgelehrten selbst zitieren (v. 26). Der Schriftgelehrte will sich schließlich „selbst rechtfertigen" (δικαιῶσαι ἑαυτὸν), was ihn aus Marshmans Sicht vollkommen zum verstockten Sünder macht.

In Mk ist der Schriftgelehrte jedoch positiv beschrieben. Er stimmt Jesu Antwort zu (v. 32) und wird von Jesus ausdrücklich als verständig gepriesen und als nicht fern von Gottes Reich (v. 34).

Marshman greift in seiner Auslegung zur Lk-Version, die die Stichworte des Tuns und der Selbstrechtfertigung enthält. Sein Verständnis, dass der Frager von Jesus überführt wird, entspricht John Gills Kommentar:

> „Our Lord intimates by this, that, according to the tenor of the law, eternal life was not to be had without a complete and perfect performance of the duties of love to God, and to the neighbour, contained in these words; and this he suggests, in order to convict him of the

> impossibility of obtaining life by the works of the law, since such a performance cannot be made by man."[62]

Marshman geht auf die Geschichte des barmherzigen Samariters, die augenscheinlich weiter zum Tun des Guten auffordert, nicht ein (von Rammohan in die *Precepts* aufgenommen). Gill legt diesen Text allegorisch aus, sodass der Samariter Christus darstellt, der den gefallenen Menschen rettet.[63] Calvin hat die allegorische Deutung abgelehnt, aber wie Marshman den Schriftgelehrten als „hochmütigen und hartnäckigen Scheinheiligen“[64] dargestellt.

Rammohan zitiert im *Appeal* aus der Lukas-Version die Frage und die Antwort Jesu, von Mt nur Jesu Worte, von Mk hingegen die ganze Passage v. 29–34 – er hat also diese Version, in der sich Jesus und der Schriftgelehrte einigen, deutlich vorgezogen. Im *Final Appeal* bezieht er sich ausdrücklich auf Mk, wenn er schreibt:

> „Did Jesus take also the scribe ‚upon his own principles‘ by instructing him in these two commandments? – a man who was never inclined to tempt Jesus, but ‚having heard him reasoning, and perceiving that he had answered well, asked him, Which is the first commandment of all?‘ and when he heard the reply of Jesus, he said, ‚Well Master, thou hast said the truth,‘ – a man whom Jesus declared to be at least out of danger of hell from his acknowledgment of the truth of his precepts as the means of salvation, telling him, ‚*Thou art not far from the kingdom of heaven*‘?“ (§468).

Die verschiedenen Versionen der Evangelisten geben Anlass zu verschiedenen Vorstellungen, wie Jesus seine Worte gemeint haben könnte. Die Uneinigkeit zwischen Rammohan und Marshman ist also in der Pluralität der ntl. Überlieferung angelegt. Die persönliche Nähe zu der vom jeweiligen Evangelisten ausgemalten Szene spielt dabei eine gewichtige Rolle: In Marshmans Lebenswelt lag die gottesdienstliche Predigtsituation nahe, in der der Mensch mit seiner Sündhaftigkeit konfrontiert wurde, und zwar je schärfer desto besser. Rammohan lebte in seinen Salongesprächen von der Augenhöhe der Gesprächspartner, die gemeinsam einer Sache auf den Grund gingen.[65]

[62] Gill, zu Lk 10,28.

[63] Vgl. ebd., zu Lk 10,30ff. Die allegorische Auslegung ist durch die ganze Wirkungsgeschichte hindurch präsent (vgl. Bovon, *Lukas Bd. 2*, 93–98).

[64] Vgl. Bovon, ebd., 98.

[65] Interessanterweise ist in der heutigen Perikopenordnung der EKD die Mk-Version am Israelsonntag Predigttext (der Jude Jesus geht in seinem Gesetzesverständnis konform mit dem Schriftgelehrten). Die Lk-Version kommt als Gesamtperikope mit dem barmherzigen Samariter am 13. Sonntag nach

A.9. Der Menschensohn, „der im Himmel ist“ (Joh 3,13)

Ausgangspunkt der Diskussion

Als Marshman sich in seiner Kritik zum *Appeal* auf Joh 3,13 bezog, hatte er bestimmt keine Ahnung, welche Großdiskussion dieses Argument nach sich ziehen würde. Marshman versuchte, einen Beleg für die Allgegenwart Jesu zu bringen, und zwar die göttliche Allgegenwart Jesu auch während seiner Zeit auf Erden:

> „Jesus tells Nicodemus, ‚No man hath ascended up to heaven but he that came down from heaven, even the Son of man who is *in* heaven?‘ But he was at that moment on the earth conversing with Nicodemus. What can this sentence mean then?“ (§65).

Zunächst einige Vorbemerkungen zur textkritischen Situation: Das Endstück von Joh 3,13, ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ (Luther1912: „des Menschen Sohn, der im Himmel ist“) ist mittlerweile durch die Bibelkritik als unzuverlässiger Text ausgeschieden.[66] Griesbach hatte das Textstück als zweifelhaft, aber als wahrscheinlich eher zum Text gehörig, markiert.[67] Die *Improved Version* zweifelte das Stück stärker an: „who is in heaven“ steht in eckigen Klammern mit der Anmerkung, dass es in den besten Ausgaben fehle. Für den Fall, dass es authentisch ist, beziehen es die Herausgeber auf das Vorauswissen Jesu um seine spätere Erhöhung zum Vater:

> „This clause is wanting in some of the best copies. If its authenticity is allowed, it is to be understood of the knowledge which Christ possessed of the Father’s will. See John i. 18.“[68]

Die Tradition interpretiert den Text jedoch anders. Calvin erklärt zu der Stelle, dass hier Christi göttliche und menschliche Natur zusammengehalten werden: Christus ist im Himmel und reckt gleichzeitig seine Hand in Form seiner irdischen Gestalt zu seinen menschlichen Geschwistern, um ihnen die Rettung zu bringen.[69] Gill interpretiert die Stelle genauso:

Trinitatis, an dem die Nächstenliebe im Vordergrund steht, vgl. Gottesdienstbuch, 368, 374 und 712. Die Perikopenreform 2018 hat dies nicht geändert.

[66] Vgl. z. St. Nestle/Aland, 253.

[67] Vgl. Griesbach, *NT Graece Vol. I*, 414.

[68] NTIV, *Ed. 1*, 209; Joh 1,18 wird in der entsprechenden Anmerkung auf den erhöhten Christus bezogen.

[69] „Christus ergo qui in coelo est carnem nostram induit, ut porrecta nobis fraterna manum secum nos ad coelum evehat“, Calvin, *CO XLVII*, 62.

> „*even the son of man which is in heaven*; at the same time he was then on earth: not that he was in heaven in his human nature, and as he was the son of man; but in his divine nature, as he was the Son of God; see John 1:18".

Voraussetzung für diese Interpretation ist eine Zweinaturenlehre, die annehmen kann, dass die göttliche Natur Christi auch während seiner irdischen Zeit in voller Gültigkeit ist, eingeschlossen seine Allgegenwart. Marshman baut auf diesem Konsens auf, wenn er Joh 3,13 heranzieht.

Rammohan: Einwand auf grammatischer Ebene

Rammohan Roy widmet diesem Punkt eine lange grammatische Analyse im *Second Appeal* (§§126–127). Zunächst stellt er dar, dass die Evangelisten in der Benutzung der Zeitformen nicht immer unbedingt wörtlich zu nehmen seien. Er führt Joh 8,58; 11:8; 11,38; Mt 16,2; Joh 13,6 usw. an, wo präsentische Formen in die Vergangenheit oder Zukunft deuten können. Joh 6,62 belegt für ihn, dass Jesus selbst bezeugte, dass er „früher" im Himmel war und jetzt nicht ist. Die Aussagen vom „Fortgehen" in Joh 13 und 16 zeigten ebenfalls, dass Jesus die Lokalität gewechselt hat. Ein allgegenwärtiges Wesen jedoch bewegt sich nach Rammohans Verständnis nicht im Raum.[70]

Dann geht Rammohan auf die Verbform Partizip Präsens ὁ ὢν ein. Ein Partizip Präsens müsse immer im Zusammenhang mit dem damit verbundenen Vollverb betrachtet werden, und dies sei ἀναβέβηκεν. Aus Bischof Middletons Buch *Doctrine of the Greek Article* – er zitiert daraus einen Absatz über Partizipien[71] – will Rammohan diesen Zusammenhang belegen. Das Partizip Präsens beziehe sich auf die Zeit des Hinaufsteigens, nicht auf die Zeit, in der der irdische Jesus mit Nikodemus spricht.

> „The presence of the Son in heaven must be understood as *referring* to the time of his ascent, and not to that of his addressing himself to Nicodemus – an explanation which, though it does not serve to establish the omnipresence of the Son urged by the Editor, ought to be satisfactory to an impartial mind" (§127).

Dabei setzt er wohl voraus, dass der früher herabgestiegene Jesus auf seinen späteren Hinaufstieg blickt (ähnlich wie die *Improved Version*), aber er geht nicht

[70] „The attribute of omnipresence is quite inconsistent with the human notions of the ascent and descent effected by the Son of Man", §126.

[71] Zu finden in Middleton, 23, Anm.

mehr auf die Problematik ein, dass ἀναβέβηκεν im Perfekt steht.[72] Er hat vorher schon angeführt, dass die Heiligen Schriften Prophezeiungen für die Zukunft mitunter in der Vergangenheitsform ausdrücken (mit Verweis auf Mt 2,15 und 18) und zieht die Stelle vielleicht unter diese Regel. Rammohan ordnet damit das Partizip ὁ ὢν *grammatisch* dem Perfekt von ἀναβέβηκεν zu, *chronologisch* aber dem später folgenden Aufstieg zum Vater. Das wird zu Missverständnissen Marshmans führen.

Rammohan zweifelt den überlieferten Text somit nicht an, sondern er argumentiert grammatisch in die Richtung, dass der Menschensohn sich wieder im Himmel befinden wird, wenn er dorthin aufgestiegen ist. Unabhängig von der Sachfrage liegt eine besondere Provokation darin, dass er den baptistischen Missionar hier das erste Mal im *Second Appeal* aus dem biblischen Urtext heraus belehrt über die richtige Interpretation der Bibel. Er geht damit über die einfachen Stellensammlungen, die er bisher geliefert hatte, hinaus.

Marshman antwortet auf mehreren Ebenen

Marshman reagiert auf Rammohans Angriff ausführlich (§§412–419). Er gibt zu, dass die präsentischen Formen in den Evangelien nicht immer präsentisch gemeint seien, sondern verschiedene Funktionen haben könnten (narratives Präsens usw., §412). Die Sprache der Evangelisten sei aber niemals willkürlich, und schon gar nicht in einem solchen wichtigen Lehrgespräch *(„a grave, didactic discourse“,* §412), wo jedes Wort wichtig sei.[73]

Als komplizierend stellt sich heraus, dass Rammohan das Partizip ὁ ὢν grammatisch und chronologisch widersprüchlich eingeordnet hat. Marshman hat begriffen, dass Rammohan Christus als präexistent versteht, unterschieden von den britischen Unitariern:

> „Our author is convinced that before Christ became incarnate, he *was* in heaven. […] To support his cause, he, like some of his Unitarian brethren in Britain, should have denied that Christ had any existence before his conception by the virgin“ (§413).

Für den Fall, dass Rammohan aufgrund dieser Präexistenz jedes Partizip Präsens als vergangenen Zustand auffassen will, liefert Marshman in §§418–419 etliche

[72] Die Diskussionen über diese merkwürdige Chronologie stellt Bultmann kurz dar, vgl. Bultmann, *Evangelium*, 108, Anm. 1.

[73] „The apostle therefore evidently selects his participles with the nicest discrimination, suiting them exactly to the time he wished to express“, §419.

Belege, wo das nicht der Fall ist (Joh 3,4; 14; 18; 20; 29; 31; Joh 5,3–5[74]) und zeigt, dass Partizipien, die einen abgeschlossen Zustand anzeigen, dann auch in Vergangenheitsformen stehen (Joh 5,11: Aorist; Joh 8,31: Perfekt).

Auf die Behauptung Rammohans, dass sich ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ auf die Zeit des Hinaufsteigens beziehe, antwortet Marshman einfach, dass das keinen Unterschied mache: Ein Wesen, das *gleichzeitig* im Himmel *ist* und in den Himmel *aufsteigt*, müsse ebenfalls an beiden Orten gleichzeitig sein.[75] Dennoch lässt er sich auf die grammatische Analyse weiter ein, und zitiert ebenfalls Middletons grammatische Untersuchung, wobei er feststellt, dass sie das Gegenteil von Rammohans Behauptung aussage (§416).

Rammohan hatte Joh 8,58 als Beleg dafür angeführt, dass präsentische Formen auch Vergangenes beschreiben könnten: πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί. Er versteht den Satz im Sinne von: „Ehe Abraham wurde, war ich."[76] Damit benutzt Rammohan allerdings einen Vers, der für Marshman ein Hauptbeleg für die göttliche Ewigkeit Christi ist:

> „Is it not singular, and does it not seem almost ominous to our author's cause, that he cannot raise an objection to the ubiquity of Christ without adducing a new proof of his Godhead? Why must this declaration, ‚before Abraham was I AM,' be taken in a *preterite* sense? Because if it be not, our author's cause dies" (§412).

Für Marshman ist dieses ἐγὼ εἰμί das „ewige Ich-bin" (*„the Eternal I AM"*, §413) Jhwhs, der göttliche Anspruch Christi, der „die Juden" dazu bringt, eine Steinigung vorzubereiten (Joh 8,59).[77]

Rammohans Vorstellung, dass ein allgegenwärtiges Wesen sich nicht im Raum bewege, kontert Marshman schließlich mit den biblischen Aussagen über räumliche Bewegungen Jhwhs (Gen 11,5; 18,33; 35,13). Hier sei zweifellos Gott als jemand

[74] In Joh 5,3 vergreift er sich – es handelt sich um Adjektive, nicht Partizipien.

[75] „As ‚being in heaven,' and ‚ascending into heaven,' are *simultaneous* therefore, nothing but the doctrine of Christ's being in heaven and on earth at the same moment, could prevent the sentence, ‚He *being in heaven* hath ascended into heaven,' from expressing the grossest absurdity", §416.

[76] So die heutige Zürcher Übersetzung. Rammohan: „Here the same verb, though found in the form of the present tense, must obviously be taken in a preterite sense", §126.

[77] Dieses ewige ἐγὼ εἰμί findet bis auch heute unter den Auslegern starke Anhängerschaft als Formulierung eines göttlichen Anspruchs Jesu. So schreibt Schnelle, *Johannes*, 163: „Der geschichtliche Jesus von Nazareth nimmt für sich in Anspruch, bleibende Gegenwart Gottes zu sein"; ähnlich Schenke, 175; auch Sheridan, 204, baut ihre Argumentation zu Joh 8,28 auf dieses Verständnis auf: „When used without a nominal predication, the phrase ἐγὼ εἰμι in John's Gospel echoes the divine name of Scripture (cf. LXX Isaiah)."

beschrieben, der z. B. auf die Erde steigt – aber den Himmel dabei nicht leer zurücklasse.

Marshman antwortet auf Rammohans Argumentation auf mehreren Ebenen. Dabei will er offensichtlich mit allen Mitteln beweisen, dass ihm der Hindu in der griechischen Grammatik nicht überlegen ist. Der Rahmen des Ringens um die Partizipien scheint dabei eher ein Kräftemessen zu sein – ob sie den Sinn des Textes im Zusammenhang des Evangeliums angemessen klären kann, bleibt unklar.

Rammohan: Bewegung hin zur Textkritik

Rammohan verwendet im *Final Appeal* über zwölf Seiten auf diese ihm anscheinend äußerst wichtige Frage, ob Christus „allgegenwärtig“ sein könne (§§720–736).

Das erste Stück verwendet er auf Joh 8,58. Marshman hatte im Sinne seiner Tradition das ἐγὼ εἰμί als göttliche Selbstoffenbarung Jesu aufgefasst (§413). Rammohan kann sich den Sinn dieses Verses nur als zeitlichen Rückbezug vorstellen:

> „The Editor says, ‚Why must this declaration, Before Abraham was, I am, be taken in a preterite sense? Because if it be not, our author’s cause dies.‘ No; but because it would bear no sense unless thus understood, ‚Before Abraham was, *I was*.‘“ (§720).

Die Juden nehmen im Anschluss Steine auf, weil Jesus sich als älter als Abraham dargestellt hat, nicht, weil er Göttlichkeit beanspruchte.

Dann widmet sich Rammohan wieder Joh 3,13. Marshmans Argument, dass Jesus in einem ernsten Lehrgespräch in den Zeitformen präzise sein müsse, weil Nikodemus alles genau verstehen müsse (§412), wehrt er damit ab, dass er darstellt, dass es in demselben Gespräch vielerlei Aussagen gebe, die Nikodemus nicht verstehe, sogar teilweise nicht verstehen könne. Jesus habe auf die Auffassungsgabe seines Gegenübers wenig Rücksicht genommen (§724).

In §729 bringt er das zerfaserte Problem wieder auf die eigentliche Frage zurück: Hat Jesus in Joh 3,13 gemeint, dass er gleichzeitig im Himmel sei, grammatisch gefragt: Bedeutet das ὢν, da es ein Partizip Präsens ist, eine tatsächliche Gleichzeitigkeit? Er bringt dazu einige biblische Beispiele (Lev 7,33; 14,47 LXX) und auch englische Parallelkonstruktionen („Being ill, I could not call upon you.“), bei denen sich das präsentische Partizip auf den Zeitpunkt der Handlung bezieht, über die gesprochen wird (§§729–732).

In eine andere Richtung geht hingegen ein Argument, das er aus Campbells Bibelübersetzung zieht. Campbell hatte übersetzt „dessen Wohnung im Himmel

ist“ *(„whose abode is in heaven“)*.[78] Jesus kann durchaus seine Wohnung im Himmel haben und sich doch gleichzeitig gerade an einem anderem Ort befinden.[79]

Einen letzten grammatischen Einwand fügt er noch an. Marshman hatte behauptet, dass der Evangelist, wenn er einen Zustand der Vergangenheit beschreiben wolle, auch stets eine Vergangenheitsform des Partizips wähle. Εἰμί, so hält Rammohan korrekterweise[80] dagegen, habe aber überhaupt keine partizipiale Vergangenheitsform.

An diese gesamte Argumentation hängt Rammohan dann aber, als ob alles andere obsolet wäre, plötzlich die Anmerkungen zur Stelle aus der *Improved Version* an, und zwar in einer Fußnote. Genauso wie bei der Erklärung zur Schöpfungsmittlerschaft hat Rammohan anscheinend zuerst seine eigene Argumentation geschrieben und später in der *Improved Version* eine für ihn bessere Erklärung gefunden und sie als „wahre Erklärung“ *(„the true explanation“*, §736, Anm.) einfach an den fertigen Text angefügt. Die beiden Anmerkungen der Unitarier erklären erstens, dass das „Kommen vom Himmel“ einfach soviel bedeute wie das Bringen einer himmlischen Botschaft, und zweitens, dass „Who is in heaven“ in den besten Textvarianten fehle. Hier taucht das erste Mal das textkritische Argument auf.

Die Behauptung, dass die beiden unitarischen Anmerkungen die einzig richtige Erklärung seien, und die unverarbeitete Art und Weise, wie sie angehängt werden, sind wieder ein Beleg dafür, dass Rammohan die *Improved Version* ganz neu vorliegen hat und ihre Aussagen zwar faszinierend fand, aber sie anscheinend teilweise noch kaum geistig verarbeitet hat. So werden die LeserInnen mit vielerlei Lösungen für die komplizierte Stelle zurückgelassen (Jesus spricht über seinen Hauptwohnsitz im Himmel; er spricht über seine Anwesenheit im Himmel, bevor er kam; er spricht über die spätere himmlische Zeit nach der Auferstehung; der Versteil ist überhaupt unauthentisch). Hauptsache scheint zu sein, dass die Idee einer Allgegenwart ausgeschlossen bleibt, wo es so viele alternative „vernünftige“ Lösungen gibt.

Marshmans betrachtet den Text erneut in seiner Rezension 1825 (§§1169–1182), bringt aber nichts grundsätzlich Neues.

[78] § 733, vgl. Campbell, *Gospels Vol. III*, 348.

[79] „A person whose abode is in London, may have his temporary residence in Paris“, §733. Etwas theologischer drückt sich Zahn aus: „Weil Jesus von dem Himmel, wo er vordem gewesen, herabgestiegen ist, ist und bleibt er auch als Mensch ein ἐπουράνιος […] Ein ἐπουράνιος in dem vollen Sinn, in welchem er es während seines Lebens auf Erden nicht ist, wird der Menschensohn aber in Zukunft auch wieder werden“, Zahn, 202.

[80] Vgl. Bornemann/Risch, 153, §138.

A.10. Wen hat Jesaja nach Joh 12,41 gesehen?

Ausgangspunkt der Diskussion

In Joh 12 gibt es eine Diskussion zwischen Jesus und seinen Zuhörern. Sie wird durch eine Erklärung des Evangelisten in Joh 12,37–43 unterbrochen. Er stellt fest, dass die Menschen trotz seiner vielen Zeichen nicht an Jesus geglaubt haben (v. 37), dann zitiert er Jes 53,1 und Jes 6,10 und schließt diese Reflexion mit den Worten „Das hat Jesaja gesagt, weil er seine Herrlichkeit sah, und von ihm hat er geredet" (v. 41). Die beiden letzten Verse (42f.) sind eine Beschreibung des Verhaltens von jesusgläubigen Mitgliedern des Hohen Rates.

William Jones bringt diesen Zitatzusammenhang als Begründung dafür, dass Jesus der HERR Zebaoth ist. Er zitiert Jes 6,5 („meine Augen haben den HERRN der Heerscharen gesehen") und stellt dazu Joh 12,41 („das hat Jesaja geredet, weil er seine Herrlichkeit sah"). Jones legt viel Wert darauf, dass Jesaja Jesus wirklich *gesehen* hat.[81] Die in Jes 6 beschriebene Herrlichkeit des HERRN ist Jesu Herrlichkeit.[82] Jesaja hat im Tempel JHWH-Christus gesehen, und nicht den Vater.

In seinem *Second Appeal* fertigt Rammohan diese These in einem kurzen Absatz ab (§229). Er verweist auf Joh 8,56 als besseren Zusammenhang: Auch von Abraham ist berichtet, dass er den Tag Jesu gesehen habe, und das sei nicht als echte Vision Jesu gemeint, sondern als prophetische Vorausschau *(„prophetic anticipation")*.[83] Aus seiner Sicht hat die Thronsaalvision im Tempel in Jes 6 also nichts mit Joh 12,41 zu tun. Jesaja hat also Jesus prophetisch vorausgesehen und bei anderer Gelegenheit einen Auftrag von Gott selbst empfangen, und das sei zu trennen.[84]

Marshman: Jesaja hat den Sohn gesehen

Marshman kann ihm diese Theorie nicht abnehmen. Generell hält er es (mit Jones) für wahrscheinlicher, dass sich im Tempel der Sohn gezeigt haben muss, weil es um die Rettung der Menschen und um die Sendung eines derjenigen Propheten ging, die seine eigene Ankunft vorbereiten sollten (§372).

[81] „The prophet affirms of himself, that his eyes had *seen* the *Lord of Hosts*: therefore, *Jesus* is the LORD OF HOSTS", Jones, 2.

[82] Ähnlich in der Joh-Auslegung z. B. Schnelle, *Johannes*, 208: „[Jesaja] sah die Doxa des präexistenten Jesus Christus, die mit der Doxa des Vaters identisch ist. Auch hier nimmt Johannes das Wort der Schrift in christologischer Perspektive auf, die Schrift erfüllt sich für ihn gegenwärtig."

[83] Diese Position nimmt auch Schenke ein: „Jesaja hat (wie Abraham: 8:56) die *Herrlichkeit* Jesu gesehen und über ihn prophetisch gesprochen", Schenke, 212.

[84] Jes 6 kommt im *Second Appeal* ansonsten vor, wenn Rammohan die Anwendung des „Heilig, heilig, heilig" als Beleg für die Trinität angreift (§167, §265), und bei der der Betrachtung von Mt 13,14, wo er eine übertragene Anwendung des Prophetenwortes durch Jesus zulässt (§194).

Exegetisch zeigt er zunächst den Unterschied auf, dass in Joh 8,56 Abraham den „Tag" Jesu (τὴν ἡμέραν) gesehen hat und Jesaja in 12,41 die „Herrlichkeit" Jesu (τὴν δόξαν). Und zweitens kann er darauf verweisen, dass der Evangelist in 12,40 ein Wort aus Jes 6 zitiert. Damit macht er genau die Gelegenheit fest, bei der Jesaja „seine Herrlichkeit" gesehen hat:

> „He also fixes the *time* when Isaiah thus saw Christ's glory, even when it was said ‚he hath blinded their eyes and hardened their hearts, [...]' This was precisely when Isaiah saw this vision in the temple" (§372).

Durch einen Blick über den Einzelvers hinaus kann Marshman damit den gedanklichen Zusammenhang, den der Evangelist aufmacht, erklären, während Rammohan mit seinem punktuellen Bezug auf die beiden von Jones zitierten Verse es sich zu leicht gemacht, vielleicht auch zu sehr komprimiert hat.

Das hier aufscheinende Verständnis Marshmans, dass der Sohn als zweite Person der Trinität dem Propheten erschienen sei, erklärt auch, warum Marshman sich mit Rammohans Angriff auf die trinitarische Interpretation des Dreimalheilig (§167, §265) nicht beschäftigt hatte: Auch zu seiner Vorstellung passte es nicht, dass der dreieinige Gott sich von Menschen sehen lässt.

Rammohan: Zwei Interpretationen zur Wahl

Im *Final Appeal* antwortet Rammohan auf die Erklärung Marshmans zu Joh 12,37–42. Dafür geht er diesmal genau ins Detail. Er legt zwei alternative Auslegungen vor, die sich ausschließen, aber gemeinsam haben, dass sie die orthodoxe Position Marshmans bestreiten:

a) In v. 41 kommt dreimal die dritte Person vor, wovon sich die erste *(„when he saw")* auf Jesaja beziehen müsse, und die anderen beiden *(„his glory, of him")* auf jemand anderen. Dann zitiert er v. 38–40 und erklärt, dass hier immer von Gott dem Herrn die Rede sei. Diese erste Reflexion schließt er ab mit den Worten:

> „From vers. 38–41, as already observed, is not a single noun or a pronoun that can have allusion to Jesus" (§585).

Damit beziehen sich diese Verse allein auf Gott den Herrn, für Rammohan der Vater. Erst in v. 42 werde wieder von Jesus gesprochen, weil es vom Sinn her zwingend sei *(„absolutely required by the sense",* §587). Es ist anzunehmen, dass er – mit Seitenblick auf Mt 13,14f. (vgl. *Second Appeal,* §194) – von einer übertragenen Anwendung der Schriftstelle auf die Verkündigung Jesu ausgeht. Grundlage dieser

Interpretation ist freilich, dass es a priori ausgeschlossen ist, dass mit dem HERRN Jesus gemeint sein könnte. Das ist aber gerade das, was die Gegner beweisen wollen.

b) Als alternative Auslegung, falls die Gegner darauf bestehen sollten *(„if it be insisted upon“,* §586), dass in v. 41 von Jesus die Rede sei, bringt er seine Erklärung aus dem *Second Appeal* wieder auf. Joh 12,41 sei als Parallele zu Joh 8,56 zu nehmen:

> „As Abraham saw the day of Christ, (properly speaking, the reign of Christ,) by prophetic vision, (*John* viii. 56,) so Isaiah, as another prophet of God, must have seen the glory of Christ (if he had seen it at all) through the same prophetic anticipation“ (§586).

Er habe nie versucht, die Herrlichkeit und den Tag Christi als synonym darzustellen, aber eigentlich liefen die beiden Begriffe am Ende auf dasselbe hinaus.[85] Damit bezieht sich für ihn v. 41 auf die allgemeine Vorausschau des Propheten auf das Kommen Christi und seiner Herrlichkeit.

Dass Marshman aus dem Jesajazitat in Joh 12,40 die Zeit und den Ort der im Folgevers erwähnten Vision Jesajas festmachen will, will Rammohan nicht akzeptieren: Die Juden seien immer wieder verstockt und verhärtet worden durch Gott (§586).

Rammohans Interpretationen widersprechen sich. Kurz könnte man zusammenfassen: Falls v. 41 auf Gott bezogen wird, ist es kein Problem anzunehmen, dass hier die Thronsaalvision Jes 6 im Hintergrund steht. Dann ist es übertragene Anwendung. Falls v. 41 auf Jesus bezogen werden muss, besteht zwischen dem Vers und der Thronsaalvision kein Zusammenhang, sondern es ist in v. 38–40 nur allgemein von der Verstockung des Volkes die Rede, wie es zu Jesu Zeiten wieder geschah. Jesaja sah Jesu Kommen, wie Abraham auch die Ankunft des Retters vorausgesehen hat.

Rammohan nimmt keinen Bezug auf die *Improved Version.* Diese zitiert an dieser Stelle die Erklärung von Samuel Clarke: Im Tempel sah der Prophet die Herrlichkeit des Vaters, und diese offenbarte ihm die kommende Herrlichkeit des Sohnes, des einzigen, der in der Herrlichkeit des Vaters kommen konnte. Jesaja hat also, wie Abraham, das Kommen Christi vorausgesehen.[86] Mit dieser Erklärung hätte Rammohan seine eigenen beiden Interpretationen versöhnen können.

[85] Dass die „Herrlichkeit Christi“ sich auf die Herrlichkeit des auf Erden wirkenden Christus beziehen müsse, und nicht auf eine präexistente Herrlichkeit, ist unitarisches Denken, vgl. NTIV, *Ed. 5*, 233, Anm. b.

[86] Vgl. ebd., 224, Anm. b. Die Editoren haben eine andere Ausgabe von Clarke benutzt, in meiner findet sich nur der erste Satz, vgl. Clarke, 102.

Wie soll man die öfters vorkommende Strategie, verschiedene Auslegungen anzubieten, interpretieren? Ist sie ein Zeichen von Offenheit gegenüber dem Text, von Unentschiedenheit oder Unsicherheit? Oder geht es darum, die gegnerische Position zu widerlegen, auch wenn man dafür eine eigene konsistente Interpretation opfern muss?

Marshman: Beide Optionen überzeugen nicht

Marshman interpretiert die Vorlage von zwei einander widerstreitenden Auslegeoptionen als Schwäche. Er kritisiert die erste Interpretation dafür, dass sie einen abrupten Wechsel des Kontexts voraussetzt. Mitten in seinem Narrativ hätte der Evangelist seinen Text unterbrochen, um eine Bemerkung über Jesajas Vision einzufügen. Damit wäre in v. 37 von Jesus, in v. 41 vom Vater, in v. 42 wieder von Jesus die Rede, was in dem klaren Text des Evangelisten eine vollkommene Verwirrung anstelle. Zusätzlich werde die Bedeutung von v. 41 vollkommen ausgehöhlt. Warum sollte der Evangelist plötzlich einen Vers über den Vater zwischenschieben (§1030)?

Die zweite Interpretation leuchtet Marshman noch weniger ein:

> „Our Author's attempt to place Abraham on a level with Isaiah as to the manner and degree in which he saw the coming of Christ, with the hope of getting rid of Isaiah's vision, is directly contrary to fact" (§1031).

Dass Rammohan die Thronsaalvision als inneren Zusammenhang zwischen v. 38–40 und v. 41 und die Verknüpfung dieses Stückes mit den Worten des Evangelisten über Jesus nicht akzeptieren will, kann Marshman nur als Ausweichmanöver *(„with the hope of getting rid of Isaiah's vision")* ansehen, und die Tatsache, dass Rammohan gleich zwei Auslegungen anbringt, als Schwäche und Unvertrauen in die eigenen Argumente:

> „He has however so little confidence in this attempt, that he (p. 161) provides himself with the following preserve in case it should be exploded" (§1030).

Tatsächlich ist es Rammohan nicht gelungen, für dieses Stück eine konsistente Auslegung vorzulegen. Sein Versuch, v. 40/41 von v. 42 einerseits, und v. 41/42 von v. 40 andererseits abzukoppeln, kann Marshman nicht überzeugen. Gerade die Uneinigkeit über Rammohans erste Interpretation zeigt gut, wie Rammohans und Marshmans Vorstellungswelt abgegrenzt sind: Marshman kann sich an jeder Stelle

vorstellen, dass mit Gott/Jhwh die zweite Person der Trinität gemeint ist, und er hat deshalb auch mit der Auslegung dieser Stelle kein Problem. Weil er davon ausgeht, dass diese Vorstellung auch für die biblischen Autoren selbstverständlich war, erwartet er auch keine besondere Erwähnung dieser Identität.

A.11. Freie Gnade oder Sühnopfer (Röm 3,24)

Marshman hatte in seiner Rezension des *Second Appeals* die Sühnopferlehre hauptsächlich auf der christologischen Auslegung des Alten Testaments begründet – durch Rammohan dazu angestiftet. Die ntl. Aussagen dazu hatten er lediglich kurz überflogen, und dabei auch Röm 3,24 gestreift.[87] Rammohan nimmt sich im *Final Appeal* dieses Verses an, und er findet darin durch seinen Gewährsmann John Locke einen Hebel gegen die Sühnopferlehre. Rammohan zitiert aus Lockes Anmerkungen zum Römerbrief[88] folgendes:

> „Nor does redemption by Jesus Christ import there was any compensation made to God, by paying what was of equal value, in consideration whereof they were delivered; for that is inconsistent with what St. Paul expressly says here, viz. that sinners are justified by God gratis, and of his free bounty […] That redeeming, in the sacred scripture language, signifies not precisely paying an equivalent, is so clear that nothing can be more.“ (§530).

Wenn ein Lösegeld gezahlt werde, so Locke, dann werde es demjenigen gezahlt, der die Geisel gefangenhalte – das würde im Falle der ntl. Erlösung bedeuten, dass das Blut Christi an Sünde und Satan gezahlt worden sei. Das sei genauso unsinnig wie die Vorstellung, dass Gott das Lösegeld empfangen habe und die freigelassene Geisel, den Christen, gleich mit. Es gehe um Erlösung durch Gott aus seiner freien Gnade heraus (§530).

John Locke wird von Rammohan für die Auslegung der paulinischen Briefe als Autorität präsentiert, als „einer der größten Männer, die je gelebt haben“ *(„one of the greatest men that ever lived“*, §529). Er zitiert Lockes Paraphrase und die Anmerkungen zu „redemption“ (ἀπολύτρωσις) und „propitiation“ (ἱλαστηριον) ganz und im Wortlaut. Das letztere Wort bedeutet nach Locke „Gnadenstuhl“ und

[87] „Being justified freely by his grace, through the redemption that is in Jesus Christ, Rom. iii. 24“, §350.

[88] Vgl. Locke, *Works III*, 270.

nicht „Sühne“ oder „Sühnopfer“.[89] Was sich Rammohan unter dem „Gnadenstuhl“ vorstellt, schreibt er allerdings nicht – er lässt das Zitat stehen.[90]

Wichtig ist Rammohan dabei zweifelsohne die freie Gnade Gottes: Gott kann vergeben, ohne ein Opfer dafür zu brauchen.[91]

A.12. Der Richterstuhl Christi (Röm 14,10–12)

Im *Second Appeal* (§234) untersucht Rammohan das Zitat von Jes 45,23 in Röm 14,10–12. Die trinitarische Argumentation ist, dass der Apostel in v. 10 den Richterstuhl Christi *(„judgment-seat of Christ“)* anführt, das dann aber mit dem Gerichtswort Jhwhs Jes 45,23 begründet. Also müsse Christus gleich Jhwh sein.[92] Rammohan deutet es so, dass sich letztendlich jeder vor Gott beugen muss, dass aber das konkrete Gericht Christus übergeben worden ist:

> „Both declare that it is to God that every knee shall bow, and every tongue shall confess, through him before whose judgment-seat we shall all stand: – for at the same time both Jesus and his Apostles inform us, that we must stand before the judgment-seat of Christ, because the Father has committed the office of final judgment to him“ (§234).

Für diese Deutung zieht er Phil 2,9–11 heran, wo unterschieden ist zwischen dem erhöhten Christus, vor dem sich die Schöpfung beugt, und der Herr ist, und dem Lob Gottes, zu dem das alles geschieht. Weil Christus von Gott sowohl in das Richteramt als auch in diese Erhöhung eingesetzt ist, ist klar, dass er nicht gleich Gott sein kann.

Marshman greift Rammohans Auslegung zunächst mit dem Argument an, dass sich in Röm 14,10–12 kein Wort von einer mittlerhaften Gerichtsbarkeit Christi fin-

[89] „Propitiatory, or mercy-seat, and not propitiation“, §531.

[90] Wilckens, 190–192, diskutiert das Wort ἱλαστηριον und setzt es mit der Kapporät (dem „Gnadenstuhl“ Luthers) gleich: „Sofern nun *Gott* Christus als Kapporät ‚öffentlich hingestellt‘ hat, hat er den Gekreuzigten zum Ort erlösender Sühne für alle Glaubenden gemacht, an dem er selber gegenwärtig ist.“ Luther2017 übersetzt „Sühne“ und verweist in den Anmerkungen auf „Gnadenstuhl“, EÜ „Sühnemal“, NGÜ hingegen „Sühneopfer“.

[91] Zu Marshmans Widerspruch gegen diese Vorstellung siehe S. 408.

[92] Jones’ Argumentation geht eigentlich noch einmal mehr um die Ecke: Er beginnt mit Hebr 6,13 (allein Gott schwört bei sich selbst, weil es keinen Höheren gibt) und schließt dann aus der Zusammenstellung von Jes 45,23 und Röm 14,10f., dass Christus bei sich selbst geschworen habe, und dass Christus also Gott sein müsse, vgl. Jones, 38.

det.[93] Seine Hauptargumentation beruht dann auf der Auslegung des Gottesnamens Jhwh auf Christus:[94] In Jes 45,23 spricht Christus selbst unter dem Namen Jhwh, das könne man besonders im Folgevers sehen, wo von *diesem* Jhwh ausgesagt werde, dass man in ihm Gerechtigkeit haben könne. Das treffe nur auf Christus zu.[95]

In der heutigen Exegese wird mittlerweile die Lesart „Richterstuhl Christi" (KJV, Griesbach, Newcome) in v. 10 nicht mehr benutzt. Statt βήματι τοῦ χριστοῦ liest NA[28] βήματι τοῦ θεοῦ. Es wird angenommen, dass der Text sich durch Einfluss von 2Kor 5,10 verändert hat.[96] Diese heute überwiegende Lesart hat das Gewicht also deutlich in Richtung Rammohan Roys Verständnis verschoben, dass Paulus nicht Christus als „Herrn" zitieren will, sondern ein Jhwh-Wort aus Jesaja.

Die Diskussion ist allerdings bis heute noch nicht ausgestanden: z. B. Wilkens legt den Text christologisch aus (was den damaligen „Trinitariern" entsprechen würde): „Es spricht vieles dafür, dass Paulus dieses Zitat in christologischem Sinn verstanden wissen will. […] Durch den ganzen Abschnitt hindurch läßt sich beobachten, daß der theologische und der christologische Aspekt ineinander übergehen."[97] Dem würde Rammohan von alttestamentlicher Perspektive entgegenhalten: „How can they escape the context, which expressly informs us, that ‚the Lord' (Jehovah), and not Jesus, swore in this manner?" Er würde wohl eher Wolff unterstützen, der vom Vergleich mit 2Kor 5,10 her formuliert: „Die Parallelität beider Stellen [2Kor 5,10 und Röm 14,10] zeigt, dass Paulus das Richten Gottes […] und Christi […] zusammendenkt, so wie es Röm. 2,16 ausdrücklich der Fall ist: Gott richtet durch Christus"[98].

A.13. Die „Versuchung Jhwhs" (1Kor 10,9)

In 1Kor 10,9 warnt Paulus die Gemeinde, sie sollten „Christus nicht versuchen, wie einige von ihnen es getan haben und dann von den Schlangen getötet wurden." Er spricht also von Christus und bezieht sich dabei auf Num 21,4–6, wo Jhwh versucht wird. In der Tradition wurde daraus geschlossen, dass Christus der Führer des Volkes Israel in der Wüste gewesen sei.[99]

---

[93] „We here beg leave to ask our author where the phrase ‚*through him*' is to be found? It must be in the author's copy of the prophet and the apostle. – It is not in ours", §380.

[94] Siehe zu dieser Auslegeweise Abschnitt 4.3.1.

[95] „That righteousness in which sinners glory, is never called the Father's unless by accommodation, while it is *properly* the Son's, wrought out by his obedience in our nature to his Father's law", §380.

[96] Vgl. Michel, 303f. Anm. 3.

[97] Wilckens, III, 85.

[98] Wolff, *2. Korinther*, 114.

[99] Dass der Vers 1Kor 10,9 ein Problem darstellte, kann man am textkritischen Befund sehen. Χριστόν ist am breitesten bezeugt, aber es gibt eine alexandrinische Gruppe, die κύριον liest, und den Alexandrinus, der θεόν hat, vgl. Wolff, *1. Korinther*, 210, Anm. 283. Es bestand also schon in der

William Jones zitiert von 1Kor 10,9 nur die erste Hälfte: „Neither let us tempt Christ, as some of them also tempted“, und stellt Ps 78,56 daneben: „They tempted and provoked the most high God.“[100] Das stellt er als Beweis dafür dar, dass Christus gleich dem im Psalm genannten „most high God“ ist. Damit sieht es so aus, als ob der einzige Bezugspunkt wäre, dass sowohl Christus als auch Jhwh „versucht“ wurden.

Im *Second Appeal* (§§237–238) vergleicht Rammohan Ps 78,56 mit 1Kor 10,9 unter dieser Maßgabe, dass Trinitarier aus dem in beiden Versen vorkommenden Motiv „Versuchung“ auf die Göttlichkeit Christi schlössen. Nachdem er mit Beispielstellen eloquent ausgeführt hat, dass es niemanden zum Gott mache, wenn er „versucht“ wird, zeigt Rammohan, dass er auch den weiteren Zusammenhang des Verses kennt: Er führt als ein Beispiel an, dass in Num 21,5 neben Gott auch Mose von den Israeliten angegriffen worden sei, und Mose sei auch nicht gleich Gott. Das geht allerdings an dem Punkt, dass nach dem Verständnis des Paulus anscheinend „Christus“ in der Wüste anwesend war und versucht worden ist, vorbei.

Dadurch, dass Rammohan allein 1Kor 10,9 und Ps 78,56 vergleicht, lenkt er von dem tieferen „Problem“ ab, nämlich dass es Christus gewesen sein könnte, der Israel durch die Wüste geführt hat, unter dem Namen Jhwh. Jones hat ihm allerdings für dieses Vorgehen eine Steilvorlage geliefert.

Marshman, der Jones’ Buch nicht hat, führt in seiner Replik die Auslegung schnell auf die eigentliche Kernfrage zurück. Er antwortet:

> „Now we never heard any one to prove the deity of Christ merely *from his being tempted*. It is the Apostle’s declaring that *Christ* was *He* who was *tempted in the wilderness*, and hence the Most High God described by the Psalmist as tempted there, which is here adduced“ (§366).

Weil in 1Kor 10,9 auch die Situation der Versuchung beschrieben ist, geht es nicht um „Versuchung“ an sich, sondern um die konkrete Szene damals in der Wüste.

Überlieferung eine Unsicherheit, ob von Christus, Gott oder „dem Herrn“ die Rede sei. Wolff z. B liest κύριον, meint aber, dass damit Christus gemeint sei, vgl. Wolff, *1. Korinther*, 219; Griesbach liest Χριστόν, Newcome hingegen „the Lord“ und scheint damit Jhwh zu meinen. Ob in ntl. Zeit Christus wirklich als Begleiter des atl. Israels begriffen wurde, wird bis heute diskutiert, vgl. dazu die neue Lesart von NA[28] gegenüber NA[27] in Jud 5: Jesus hat das Volk aus Ägypten gerettet.

[100] Jones, 6.

A.14. Der „Erstgeborene“ aller Schöpfung (Kol 1,15)

Rammohan hatte sich im *Second Appeal* mehrmals auf die Formulierung aus Kol 1,15 bezogen: πρωτότοκος πάσης κτίσεως „firstborn of every creature“. Das erste Mal (§118) führt er aus, dass mit diesem Titel „Erstgeborener“ Jesus als *der* Sohn Gottes von den anderen Gottessöhnen, wie sie sonst in der Bibel vorkommen, abgegrenzt werde, und er allein habe diesen Titel als Ehrenzeichen verdient. Einige Seiten später (§125) führt er Kol 1,15 wieder an, um die Aussagen zu verknüpfen, dass Jesus höher als alle Engel sei *(„superior even to the angels in heaven“)*, dass er vom Anbeginn der Welt existiert habe und der Vater durch ihn alles geschaffen habe, und dass er gleichzeitig aber auch selbst geschaffen sei *(„among created Beings“)*. Zum dritten Mal sieht er in Kol 1,15 eine Parallele zur Aussage Apk 22,13: Jesus ist Anfang und Ende, das könne vom Erstgeborenen ausgesagt werden. Gerne verknüpft Rammohan Kol 1,15 mit 1Kor 15,28, dass der Sohn sich am Ende auch selbst unter den Vater unterwerfen werde.

Was macht die Attraktivität dieses Verses für Rammohan Roy aus? Kol 1,15 formuliert zunächst einmal die Rolle Jesu im Universum und seine kosmologische Bedeutung.[101] Über allem steht der „unsichtbare Gott“ (τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου). Er ist von der Schöpfung getrennt, tritt aber zu ihr in Kontakt durch sein „Bild“, Jesus Christus. Als Erstgeborener steht Christus in einer himmlischen Hierarchie (v. 16) an der Spitze.[102]

In Rammohan Roys Vorstellung war eine „Zwischenwelt“ zwischen dem ungreifbaren Brahman und der Welt der Menschen möglich.[103] Der Kolosserhymnus ist ein christologischer Text, der Christus – die entsprechende Auslegung vorausgesetzt – in dieser Zwischenwelt die entscheidende und tragende Rolle zuweist.

Joshua Marshman kann sich ein Geschöpf, das mit solchen Hoheitstiteln ausgestattet ist, nicht vorstellen. In seiner Auslegung von Kol 1,15 zieht er den ganzen Kolosserhymnus heran (§394). Die Verse 16 und 17 sind für ihn Belege, dass Christus Schöpfer und Erhalter der Welt ist, und damit göttlich. Wenn in Christus alles geschaffen wurde, dann muss sich dieses „alles Geschaffene“ von Christus unterscheiden.

Zum Titel „Erstgeborener“ zitiert Marshman eine traditionelle am Nizänum orientierte Auslegung von John Owen (1616–1683), einen klassischen puritanischen

[101] Vgl. Bultmann, *Theologie*, 135f.

[102] Vgl. Lohmeyer, *Kolosser*, 54f, und zu Kol 1,15, ebd., 58: „Wie immer Gott auch über den Engeln thronend gedacht werde, er bleibt in einem Licht, da niemand zukommen kann; er lebt in *seiner* Welt, und ist mit *dieser* Welt nur durch ‚unsichtbare‘ Mächte verbunden. So ist auch die Herrschaft der Engel nur ein Zeichen der metaphysischen Gegensätzlichkeit zwischen Gott und Welt.“

[103] Siehe Abschnitt 4.2.

Theologen: Es heiße „Erstgeborener“ und nicht „Erstgeschaffener“ (πρωτοκτίσος), und „erster“ könne „erster in einer Reihe von mehreren“ bedeuten oder „erster *vor* einer Reihe“. Christus sei als vor der Schöpfung Geborener gemeint, nicht erster Teil der Schöpfung.[104] Marshman erklärt dazu: Was nicht geschaffen sei, sei von Ewigkeit, unvergänglich, und damit Gott (§394). Wer in die Zeit vor der Schöpfung eindringen wolle, müsse scheitern:

> „He who penetrates eternity and fixes the time when Jehovah the Son was not, may by the same arguments prove that there was a time when Jehovah the Father was not, and when—*there was no God in the universe*“ (§397).

William Yates geht einen völlig anderen Weg, um die Stelle zu erklären. Zunächst macht er auch eine Abgrenzung zwischen πρωτότοκος und πρωτοκτίσος, aber dann erklärt er, dass πρωτοτόκος aktiv zu verstehen sei: nicht der Erstgeborene, sondern der Erst*gebärer* (primogenitor) sei Christus. Er zitiert dazu Michaelis, der die Stelle so erklärt habe. Anhand der Schöpfungsaussagen im Text sei es die bessere Übersetzung: „Der erste Hervorbringer alles Geschaffenen, denn in ihm wurde alles geschaffen.“[105]

Weder Rammohan, noch Marshman oder Yates gehen allerdings auf den möglichen atl. Hintergrund für den Begriff „Erstgeborener“ ein, was z. B. Gill getan hatte.[106] „Erstgeborener“ im atl. Verständnis muss keine Wesensaussage beinhalten, sondern ist viel mehr ein Rechtsverhältnis. Der „Erstgeborene“ ist der älteste Sohn, Erbe oder auch persönliches Eigentum des Vaters.[107] In Ex 4,22 wird Israel als der „Erstgeborene“ Jhwhs. Rammohan hat hier auf seine ansonsten so strikt eingeforderte Priorität des atl. Verständnisses verzichtet. Wahrscheinlich ist ihm dieser Zusammenhang durch die vorgegebene Fixierung auf die altkirchliche Dogmatik entgangen.[108]

---

[104] „He is πρωτοτόκος πάσης κτίσεως *The first borne of every Creature*: that is, *before them all*; *above them all*; *heir* of them all: and so none of them. It is not said, He is πρωτοκτίσος, first created, but πρωτοτόκος, the first borne“, Owen, 267.

[105] Gill bespricht beide Möglichkeiten in seinem Kommentar, und hält die hier von Yates vorgeschlagene Lösung ebenfalls für die „schönere“, vgl. Gill, zu Kol 1,15. Historisch handelt es sich um ein schon in der Alten Kirche erwogenes Verständnis, das sich nicht durchgesetzt hat, vgl. Schweizer, 187.

[106] Gill, zu Kol 1,15.

[107] Vgl. Lohmeyer, *Kolosser*, 55f., und Wilckens, 164f.

[108] Schweizer meint, dass die arianische Deutung und auch die dagegen angeführte von Athanasius und Marcellus erst möglich wurde, nachdem „der Hintergrund der hellenistisch-jüdischen Gedankenwelt“ verblasst war, vgl. Schweizer, 186.

A.15. Jesu Lust, Gottes Willen zu tun (Psalm 40/Hebr 10,5–8)

Marshman hatte in seiner Rezension des *Second Appeals* Ps 40,9 und Hebr 10,7 zirkulär ausgelegt. In Hebr 10,5–8 zitiert der Verfasser aus Ps 40,7–9. Die Psalmworte werden dabei als Worte dargestellt, die der Sohn „bei seinem Kommen in die Welt“ (v. 5) spricht. Hebr formuliert die Opfertheologie, die für Marshmans Argumentation wichtig ist, und passt dabei den Psalmtext ein, und die Absicht des Psalmbeters, Gottes Willen zu erfüllen. Ein Vergleich des KJV-Textes zeigt folgendes Bild:

Hebr 10	Ps 40
5 Sacrifice and offering thou wouldst not, but a body hast thou prepared me.	**6** Sacrifice and offering thou didst not desire; mine ears hast thou opened:
6 In burnt offerings and *sacrifices* for sin thou hast no pleasure.	burnt offerings and sin offering hast thou not required.
7 Then said he, Lo, I come (in the volume of the book it is written of me,) to do thy will, O God.	**7** Then said I, Lo, I come: in the volume of the book *it is* written of me,
	8 I delight to do thy will, O my God: yea, thy law *is* within my heart.
	9 I have preached righteousness in the great congregation: lo, I have not refrained my lips.

Wichtig ist hier, dass Hebr den freudig einstimmenden Willen des Beters (LXX Ps 39,9: ἐβουλήθην) nicht mit zitiert (vgl. Hebr 5,7) und mit σῶμα (Leib) eine bestimmte Version von LXX 39,7 vor Augen hat, wo dieses Wort steht. Damit wird die Darbringung dieses Leibes zum Ziel des Lebens Jesu.[109]

Marshman nimmt seinen Textvergleich vor, und dabei verschmelzen Psalm und Hebräerbrief. Der Psalm belegt ihm, dass Jesus große Freude empfunden habe, die menschliche Natur anzunehmen und das Opfer zu werden:

> „It is in the Fortieth Psalm as already mentioned, that the Son describes the joy and delight which he felt in assuming our nature that he might become a sacrifice for sin“ (§317).

Rammohan, getreu seinem Programm, die atl. Texte zuerst in ihrem Kontext zu lesen, verweist im *Final Appeal* auf v. 8f.: Der Wille Gottes, den der Beter freudig

[109] Zu ἐβουλήθην vgl. Weiß, 507, zu σῶμα vgl. ebd., 509, auch ebd., Anm. 46.

erfüllt, ist, Gottes Gesetz im Herzen zu tragen und seine Gerechtigkeit zu predigen vor einer Versammlung:

> „It is now left to the public to judge whether *Psalm* fortieth, quoted by the Editor, establishes that ‚the grand design of the Son in becoming man was that of being a sacrifice,' or of preaching the righteousness of God to the world, and declaring his truth and salvation to them" (§500)

Der „bereitete Leib" schrumpft zur notwendigen Vorbedingung, auf der Erde auftreten zu können, und verliert seine Bedeutung, weil Jesus sein menschliches Leben ohne zu zögern geopfert hat, um seine Verkündigungsmission zu erfüllen.

Rammohan behält hier die Auslegung von Ps 40 auf Jesus bei, beharrt aber auf der Anwendung des ganzen Textes in seinem Zusammenhang. Anders als in anderen Fällen ergibt die Anwendung des atl. Kontexts auf Jesus hier für ihn einen exzellenten Sinn: Jesu Mission ist es gewesen, den Menschen Gottes Weisung und Gerechtigkeit zu verkünden, und seine Treue und Hilfe (KJV Ps 40,9f.). Die Opfertheologie des Hebr hingegen schaltet er damit schlichtweg aus.

Marshman geht auf Rammohans gesonderte Erklärung von Ps 40 in seiner Antwort (§§882–883) überhaupt nicht ein. Er zeigt erneut, dass beide Texte für ihn eins sind. Er zitiert Ps 40,8, um Jesu Lust zu belegen, und wirft Rammohan Unachtsamkeit beim Lesen der Texte vor. Lediglich an einem Punkt gibt er etwas Raum: Christus hatte Lust, Gottes Willen zu tun und den Opfertod zu sterben. Die Qualen dieses Opfertodes waren für ihn hingegen kein Grund zur Freude. Sie waren auch für Jesus schlimm, der alle Leiden als wahre Leiden erlebt hat.

A.16. Alpha und Omega (Apk 22,13)

Rammohan: Apk 22,13 zitiert nicht Jes 44,6

Im *Second Appeal* (§§240–242) untersucht Rammohan das Verhältnis zwischen Apk 22,13 („Ich bin das Alpha und das Omega") und Jes 44,6 („Ich bin der Erste und ich bin der Letzte"). Jones führt die beiden Stellen an und bemerkt dazu:

> „There is no *God* besides him who is *the first* and *the last*: but, *Jesus* is *the first* and *the last*; therefore *besides Jesus* there is no other *God*."[110]

Um diese behauptete Gleichheit von Vater und Sohn zu analysieren, zitiert Rammohan den ganzen Zusammenhang Apk 22,6–16. Er betrachtet die wörtliche

[110] Jones, 3.

Rede v. 9–16 als eine Einheit, weil es kein neues Subjekt gebe. Entweder sei sie eine Rede Jesu oder des Engels. Wenn Jesus spreche, dann sei in seinen Worten die Subordination unter den Vater festgehalten: Jesus verbietet seine Verehrung (v. 9), er ist Wurzel und Spross Davids (v. 16) und Gott straft den, der das Buch verändert (v. 18f.). Wenn der Engel spreche, habe sich das Thema „Alpha und Omega“ bezogen auf Jesus sowieso erledigt.

In Betrachtung von Jes 44,6 stellt Rammohan fest, dass der zweite Teil des Verses („es gibt keinen Gott außer mir“) nicht in Apk 22,13 enthalten sei, und auch bei der Feststellung, dass allein Gott anzubeten sei (v. 9) sei vom Lamm keine Rede. Zudem fordere der Sprecher auf, die Gebote Gottes *(„his commandments“)* zu tun (v. 14).[111] Der Titel „Alpha und Omega“ für Jesus nicht problematisch, weil er das erste der Geschöpfe und der letzte Richter sei (Kol 1,15 und 1Kor 15,28). Damit scheint Rammohan mehr zu der Auffassung zu neigen, dass v. 9–16 Jesus der Sprecher ist. Dennoch bleibt seine Auslegung des Textes bemerkenswert unbestimmt.

Das für den Arianer eigentlich in Apk 22,13 lauernde Problem, dass in diesem Vers Jesus anscheinend denselben Titel für sich verwendet wie Gott in 1,8 und 21,6, berührt Rammohan mit keiner Silbe.[112] Jones behandelt 1,8 auf S. 14f., reklamiert das Zitat aber mit Hinblick auf 1,17 für Christus.

Ergebnis: Rammohan spart sich die Reflexion über „Alpha und Omega“, indem er die Verknüpfung zu Jes 44,6 sprengt und scheinbar einen größeren Kontext betrachtet, ohne den Großkontext des ganzen Buches in Augenschein zu nehmen. Seine Feststellung, dass „Alpha und Omega“ ein passender Titel für den Erstgeborenen sei, ist angreifbar von Seiten der anderen beiden Stellen.

Marshman: Apk 22,13 im Kontext der Offenbarung des Johannes

Marshman nimmt sich der Auslegung von Apk 22,13, die Rammohan vorgelegt hat, ausführlich an und zeigt deutliche Schwachstellen auf (§§378–379).

Kernpunkt seiner Argumentation ist, dass die wörtliche Rede v. 9–16 nicht von ein und derselben Person stammen kann. Wie könnte jemand seine eigene Verehrung verbieten (v. 9) und dann aber in derselben Weise wie Gott sprechen (Alpha und Omega, v. 13)? Der Engel muss unterschieden werden von Christus, der in v. 16 spricht und der das Lamm ist. Das Lamm wird in der Apk andauernd verehrt und seine Verehrung auch geboten – der Engel hingegen verbietet seine

[111] Die KJV folgt dem Mehrheitstext ποιουντες τας εντολας αυτου.

[112] Lohmeyer schreibt zu 1,8: „Das Symbol ist hier und 21,6 von Gott, und nur 22,13 von Christus gebraucht, weil für den Seher fast alle Gottesprädikate […] auf Christus übertragbar sind“, Lohmeyer, *Offenbarung*, 11. Gleichzeitig kennt für ihn die Apk dennoch eine Abgrenzung zwischen der Anbetung Gottes und der Huldigung des Lammes, vgl. ebd., 68f.

eigene Verehrung.

Marshman greift in seiner Auslegung über die Perikope hinaus und zeigt, dass der Seher Johannes in seiner Vision von fünf Personen angesprochen wird: zwei Engel, zwei Älteste und „der auf dem Thron sitzt". Während die ersten vier immer genau eingeführt und bezeichnet werden, spricht Gott abrupt in die Szene hinein, als ob er die ganze Seele des Sehers erfülle:

> „In ver. 5, 6, of the preceeding chapter, another speaker beside the angel is introduced in the same abrupt manner by, ‚*And he said unto me*,' who adds ‚I am Alpha and Omega, the beginning and the end,' and whom we easily identify as He that sat on the throne, saying, ‚Behold, I make all things new.' He there also uses the very language found in chap. xxii. 6. ‚Write, for these words are true and faithful!' This continuity of the language, with the sameness of the manner in which John introduces the speaker in both chapters, as though he filled his whole soul, is in itself fully conclusive, particularly when contrasted with the pains he takes to introduce the angel in ver. 8. ‚And when I had heard and seen, I fell down before the feet *of the angel who shewed me these things*'" (§379).

In dieser abrupten Weise fällt Gottes Wort (= Jesu Wort) auch in die Rede des Engels ein. Ein anderer Sprecher mit einer anderen Sprache, der nichts mit dem Engel zu tun hat, der seine eigene Verehrung verboten hatte.[113]

Marshman stellt so die Bezüge innerhalb der Apk her, die Rammohan ignoriert hatte. Seine Verweise auf Apk 21,5f. und Apk 1,8 belegen, dass der Sprecher in 22,13 eben derselbe sein muss, „der auf dem Thron sitzt". Raum für ein untergeordnetes Engelswesen, das sich als „Alpha und Omega" vorstellt, also diese göttliche Selbstbezeichnung benutzt, aber die eigene Verehrung verbietet, ist da wenig zu finden.

Um zu beweisen, dass der Engel, vor dem Johannes sich niederwirft, auf keinen Fall Jesus sein kann, stellt Marshman die Frage: Wie kann denn der Deuteengel dem Seher Johannes das Lamm auf dem Thron zeigen und gleichzeitig das Lamm

[113] Dass die wörtliche Rede v. 9–16 auf verschiedene Sprecher (Engel, Christus, Johannes) zu unterteilen ist, nimmt auch Lohmeyer, *Offenbarung*, 175, an. Er begründet das in derselben Weise wie Marshman mit den Redeeinleitungen und Sprecherbezeichnungen: „Es ist für die ganze Apc bezeichnend, daß sie fast nur dort den Urheber deutlich bezeichnet, wo es sich im strengen Sinne um ein Gesicht handelt; Worte können gleichsam subjektlos sein, sie legitimieren sich durch ihre innere Wahrheit". Wo der Sprecher nicht bezeichnet werde, spreche der „λόγος τοῦ θεοῦ", ebd., 174.

selbst sein?[114] Dieses Argument müsste Rammohan eigentlich anerkennen, weil es deutlich auf „common sense" abzielt.

Rammohan: Apk 22,9–16 ist Jesu Rede

Die Diskussion um die Reden am Ende der Offenbarung des Johannes, die eigentlich mit der Frage begonnen hatte, ob in Apk 22,13 eine Referenz auf Jes 22,6 stecke, verliert im *Final Appeal* diesen atl. Bezug völlig. Rammohan muss, um auf Marshman zu antworten, die Apk in ihrer Ganzheit wahrnehmen, und diese Herausforderung nimmt er auch an. Seine Argumentation wandelt sich dadurch. Im Second Appeal hatte er es noch offen gelassen, wer der Sprecher der Rede Apk 22,9–16 sei, und es hatte ihm genügt, dass es nicht Gott sein könne (§§240–242). Jetzt begründet er zielstrebig, dass es Jesus sein müsse. Er nimmt sich dafür viel Raum, und es scheint so, als ob er jede einzelne Aussage von Marshman widerlegen wolle.[115]

- Er behält die Position bei, dass „Alpha und Omega" eine mögliche Bezeichnung für Jesus als Erstgeborenen der Schöpfung sein kann (§608).[116] Bei den beiden anderen Stellen in Apk, in der Gott selbst dieses Prädikat für sich verwendet (Apk 21,5f. und 1,8), hält er sich schlicht daran fest, dass im Gegensatz zu 22,13 Gott hier als Sprecher klar bezeichnet sei (§609: Allmächtiger, §611: auf dem Thron Sitzender). „Alpha und Omega" wird also zu einem Titel, der für Jesus und Gott gleichermaßen verwendet werden kann.

- Die anderen in Apk für Jesus angegebenen Eigenschaften sind nicht göttlich, sondern werden in der Bibel auch anderen Personen zugeschrieben: Jesus als Prüfer der Herzen (eine von Marshmans Lieblingsbezeichnungen) gleiche anderen Aposteln und Propheten, die Menschen ins Herz schauen konnten (§609), und in der Apk selbst gebe es mehrere Personen, von denen ausgesagt sei, dass sie „mitten auf dem Thron" säßen wie das Lamm (Apk 7,17; 4,6; 3,21).

- Zu Marshmans Auslegung, dass eine Rede ohne Einführung eines Sprechers Gottesrede sein müsse und so in 22,9–16 verschiedene Sprecher zu Wort

[114] „While this Angel was shewing John the bride the Lamb's wife, he was himself the Lamb in the midst of the throne", §378.

[115] Er gibt sich sogar zwei Seiten mit Marshmans Aussage ab, dass der Engel in Apk 22,9 die Verehrung seiner Person verboten habe, mit dem Gegenargument, dass Engel in der Bibel sehr wohl verehrt würden, und dafür rollt er wieder die ganze Erklärung der Doppeldeutigkeit von „worship" als Anbetung bzw. weltliche Ehrenbezeugung auf (§608).

[116] Wie im *Second Appeal*, §242.

kämen, kommentiert Rammohan, dass es in Apk keine Rede ohne Einleitung gebe,[117] und es sei reine Willkür, diese Rede zu unterteilen.

- Marshman hatte aus Apk 1,1 gezogen, dass Jesus seinen Engel gesandt habe, um Johannes die Offenbarung kundzutun, und dass dieser Engel eben der Deuteengel Apk 22,8f. sein müsse, unterschieden von Jesus. Rammohan erklärt aufgrund der gleichen Wortwahl 1,1/22,6 (δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει), dass der in 22,6 genannte Engel Jesus sein müsse (§616).

- Er schließt seine Argumentation ab mit einer Auflistung von Stellen aus Apk, die die Subordination Jesu unter Gott belegen sollen, ganz ähnlich der Aufzählung, die er schon für Joh vorgenommen hatte (§618).

Durch Marshmans Widerstand und Rückfrage ist Rammohan zu einer klaren Position gekommen, die freilich der Ansicht des Missionars vollkommen widerspricht: Die ganze Rede 22,9–16 ist Jesu Rede, und Jesus verbietet Johannes, ihn anzubeten. Damit wird Jesus ganz klar zum „Engel", der über andere Engel gebietet:

> „We find here two things distinctly: one, that Jesus, designated as an angel in xxii. 6, *shewed*, as directed by God in ch. i. 1, *all things which must shortly come to pass*; and the other, that he sent his angel to shew to John and his other servants *these things in the churches*, respecting the Christian dispensation, as expressly mentioned in ver. 1 of the book of *Revelation*. as well as in xxii. 16." (§616).

Marshman hatte in §378 gefragt, wie denn Jesus als Deuteengel gleichzeitig bei Johannes stehen und als Lamm auf dem Thron sich selbst Johannes zeigen könne. Es fällt auf, dass Rammohan sich in §§608–610, immerhin fünf Seiten Text, sich zwar quasi jedem einzelnen Wort dieser Frage widmet, aber die Frage als ganze völlig außer acht lässt. Bei diesem Vorgehen zitiert er scheinbar Marshmans Frage Stück für Stück, aber in Wirklichkeit formuliert er sie für sich selbst mundgerecht um. Anscheinend kann er Marshman diesen Einwand nicht schlagkräftig beantworten und zieht sich so aus der Affäre. Auch dass er in der Formulierung δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει einen festen Bezug auf eine Person (Jesus) erkennt, aber ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ ohne Probleme verschiedenen Personen

[117] „There is not a single instance in the whole book of *Revelation*, in which a speech is repeated without the previous introduction of the speaker", §612.

zuweisen kann,[118] weist darauf hin, dass Rammohan bei der Apk an eine Grenze seiner Hermeneutik kommt.

Aus seiner Beschäftigung mit der Apk macht Rammohan nichtsdestotrotz reiche Beute: Neben etlichen Stellen für seine Subordinationschristologie (§618) zitiert er jetzt das erste Mal Apk 3,14, ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ (§608), neben dem von ihm bisher verwendeten Kol 1,15 ein klassischer Bezugspunkt arianischer Christologie.[119]

Marshman: Die Apk als Zeuge der Göttlichkeit des Lammes

Rammohan hatte in einem zweiten Anlauf seine Interpretation der „Alpha-und-Omega-Aussagen" der Offenbarung vorgelegt, die nicht ohne Schwierigkeiten war. Marshman hält den LeserInnen vor Augen, dass Rammohan „fast dreizehn Seiten" *(„nearly thirteen pages",* §1059) verbraucht habe – er selbst hält sich jedoch neunzehn Seiten an dem Thema auf, wobei er vieles zu Tage fördert.

- Rammohan hatte Apk 22,13 auf Christus und Apk 1,8 auf den Vater bezogen. „Anfang und Ende" kann Marshman nur im absoluten Sinne verstehen. Wenn der Vater und der Sohn gleichermaßen „der Anfang" und „das Ende" sind, dann sind sie gleich, denn zwei Anfänge und Enden könne es nicht geben (§1059). Rammohans Erklärung, dass Alpha und Omega auf Jesus im „endlichen Sinne" anwendbar sei,[120] hält Marshman weder für verständlich, noch durch irgendeine Schriftstelle untermauerbar (§1065).

- In Apk 5,13f. preisen alle Geschöpfe gleichermaßen „den, der auf dem Thron sitzt" und das Lamm, und nachher „beten" (προσεκύνησαν) die Ältesten. Damit widerlegt Marshman die Behauptung Rammohans, dass προσκυνέω in der Apk nicht auf das Lamm angewendet werde (§1062). Als weitere Bekräftigungen zählt Marshman in §§1062–1063 etliche Verse auf, in denen das Lamm und Gott parallelisiert werden (z. B Apk 7,10; 21,22f.; 22,1).

- Dass Gott in der Apk als Richter auftritt (z. B Apk 11,18 u. a.) bringt Marshman zur intertextuellen Auslegung mit dem Johannesevangelium: Da der Vater

[118] Er geht hier wieder mit William Whiston konform, der auch zwischen einer Anwendung von „Alpha und Omega" auf Gott und auf Jesus unterscheidet, vgl. Whiston, 88. Die modernen Arianer, Jehovas Zeugen, erkennen im Gegensatz dazu in „Alpha und Omega" ein Gottesprädikat und weisen Apk 22,6–16 verschiedenen Sprechern zu, wobei 12–15 Gott zukommt, vgl. Einsichten, Art. „Alpha und Omega", 100.

[119] Lohmeyer, *Offenbarung*, 35, hält eine Beziehung dieser beiden Verse für möglich.

[120] „In a finite sense", 608.

nicht richtet (Joh 5,22), bezieht er diese Aussagen auf den Sohn (§1063). – So verfährt er generell mit Gerichts- und Schöpfungsaussagen.

- Rammohans Konstruktion, Christus und den Deuteengel aufgrund der gleichen Wortwahl Apk 1,1/22,6 miteinander zu identifizieren, ist für Marshman eine Behauptung „ohne Beweis" *(„without proof"*, §1068).
- Marshman führt Texte vor, an denen wörtliche Rede ohne Einführung eines neuen Sprechers vorkommt (z. B. Apk 16,15). Damit widerlegt er Rammohans Behauptung, dass es solches in der Apk nicht gebe. An diesen Stellen müsse man vom Inhalt der Aussage auf den Sprecher schließen (§1069).

Nach diesen eher „kleineren" Argumenten bringt Marshman noch zwei stärkere Argumentationen:

Genau gliedert er Apk 22,6–16 und zeigt, dass die Perikope nicht von derselben Person handeln kann. Sie wird mit „er sagte zu mir" (καὶ εἶπέν μοι, v. 6) eingeleitet als Jesusrede. V. 8f. bilden einen Einschub, und dass der Engel, vor dem Johannes niederfallen will, nicht Jesus ist, könne man klar daran sehen, dass er explizit eingeführt wird als „der Engel, der mir dies gezeigt hatte" – sonst hätte Johannes geschrieben „fiel ich vor seinen Füßen nieder" (vgl. Apk 19,10). In v. 10 ist wieder ein neuer Sprechansatz Jesu: „er sagt zu mir" (καὶ λέγει μοι). Wenn Rammohan v. 6 als Redeeinleitung Jesu anerkennt, müsse er schließlich auch v. 10 als solche begreifen (§1071). Damit ist der Text Jesu Rede mit einem erzählerischen Einschub v. 8f.

Ein schwer wiegendes Argument gegen eine arianische Auslegung der Apk bringt Marshman schließlich am Ende: In diesem Buch gibt es viele Gelegenheiten, an denen das Himmelsvolk und die Geschöpfe Gott loben und preisen. Wenn das Lamm/Christus das höchste und erhabenste Geschöpf Gottes sein soll, dann müsste es unweigerlich in diesen Lobpreis einstimmen, denn alles andere wäre ein Zeichen schlimmster Undankbarkeit dem Schöpfer gegenüber. Dass aber das Lamm Gott lobt, davon lesen wir keine Zeile – nur dass es gemeinsam mit Gott gelobt wird.

Die Untersuchung der Apk fasst Marshman so zusammen, und damit wird dieses Buch ein weiterer Zeuge für die Göttlichkeit Jesu:

> „Thus then in this book is the Lamb not only styled ‚the Lord God Almighty,' ‚him who was, and is, and is to come,' but he is adored with precisely the same ascriptions of praise as the Father; he is represented as equal to him in the *terror* of his *wrath*, – in *salvation*, – in *Godhead*, – as equally the *light* and *glory* of the redeemed, – *equally enthroned* in majesty, and equally *the eternal source of bliss*. Such then is the ‚slain

Lamb' – such is ‚his worship' – and such the bliss of ‚his worshippers' throughout eternity“ (§1064).

A.17. Zusammenfassung

In der Betrachtung der einzelnen Auslegungen im Detail ist der Befund vielfältig: Immer wieder hat sich gezeigt, dass Marshman als erfahrener und langjähriger Bibelkenner schlüssige Auslegungen vorlegen konnte. Rammohan Roy konnte unbefangener und kreativer mit den Texten umgehen und formulierte an vielen Stellen damals wie heute unerwartete und spannende Lösungen. Besonderer Respekt gebührt ihm deshalb, weil er sich innerhalb von wenigen Jahren eine ihm fremde religiöse Tradition so umfassend aneignen konnte, dass er den Missionar immer wieder in die Enge treiben konnte.

Beide Seiten waren naturgemäß stärker in der Auslegung von Texten, die ihrem jeweiligen hermeneutischen Konzept entsprachen. Gerade die Auslegungen der Immanuel-Weissagungen (Jes) und der Alpha-und-Omega-Sprüche (Apk) konnten die Stärken und Schwächen deutlich aufzeigen. In der Diskussion um das Doppelgebot der Liebe ließ sich zeigen, dass die verschiedenen Versionen der Synoptiker in der Debatte gegensätzliche Auslegungen provozierten. Bei der Diskussion darüber, wie im Hebräerbrief die Psalmen ausgelegt werden, entzündete sich der Streit an dieser innerbiblischen Auslegung selbst. In diesem Sinne fand der Streit seine Begründung auch in der inneren Vielfalt und Pluralität der Bibel.

Rammohan kann in seiner Betrachtung der Zusammenhänge zwischen Neuem und Altem Testament durchaus echte atl. Prophezeiungen finden, die sich auf Christus voraus beziehen. Was er an keiner Stelle akzeptieren will, ist es, wenn daraus Argumente erwachsen sollen, Christus mit dem atl. Jhwh identifizieren.

Manche Textstellen, die im Streit höchst relevant waren, und die als Belegstellen für trinitarische Auffassungen benutzt wurden, sind heute textkritisch korrigiert oder gar ausgeschieden. Andere Passagen werden bis heute in der Forschung diskutiert, gerade die Frage, bis zu welchem Grade in neutestamentlicher Zeit schon Verherrlichung und Vergöttlichung Jesu entwickelt war, oder wo Geschichten und Texte des Alten Testaments christologisch ausgelegt wurden.

B. Zwei Stellungnahmen zur Mission in Indien im Jahr 1824

In diesem Anhang soll betrachtet werden, wie sich die beiden Kontrahenten unabhängig voneinander einem anderen Thema widmeten, nämlich wie es um die Aussicht bestellt sei, dass Indien ein christliches Land werden könnte. 1823 veröffentlichte der römisch-katholische Missionar Jean-Antoine Dubois (1765-1848), der viele Jahre in Südindien (Pondicherry, Mysore) gewirkt hatte, eine Schrift unter dem Titel *Letters on the State of Christianity in India*. Darin formulierte er, dass „unter den gegebenen Umständen keine Menschenmöglichkeit bestehe, die Hindus zu irgendeiner christlichen Konfession zu bekehren."[1] Das sorgte für große Aufregung in Serampore.

Auch Rammohan Roy wurde im Jahr 1824 mit der Frage konfrontiert, ob er der christlichen Mission in Indien eine Zukunft gebe, und zwar von den Unitariern.

B.1. Rammohan Roy: Soll Indien zum unitarischen Christentum bekehrt werden?

Rammohan schien bei all seinem finanziellen und schriftstellerischen Engagement enttäuscht und skeptisch, was die Zukunft der unitarischen Sache betraf.[2] Sein Freund William Adam hatte hingegen nach der Gründung des *Calcutta Unitarian Commitees* begonnen, unter den Unitariern weltweit Spendengelder für die Mission einzusammeln.

1823 schickte der amerikanische unitarische Theologe Henry Ware (1764-1845) eine Anfrage an Rammohan Roy und an William Adam mit zwanzig Teilfragen, die von den beiden getrennt beantwortet wurde. Es ging um den generellen Zustand der christlichen Mission und darüber, ob sie in Indien Erfolg haben könne. Rammohan antwortete unter dem Strich negativ: Die bisherigen Missionare aller

[1] „It is my decided opinion, first, that under existing circumstances there is no human possibility of converting the Hindoos to any sect of Christianity", zit. nach Ware/Adam/Rammohan, 127.

[2] Sophia Collet überliefert ein Zitat aus einem Brief an Samuel Smith schon vom Juli 1823, in dem er sich kaum Hoffnung auf Erfolg verspricht, vgl. Collet, 134. Der ganze Brief ist nicht erhalten, vgl. Biswas, 162f.

Konfessionen hätten keinen nennenswerten Fortschritt erlebt. Nur wenige, wie z. B. die jungen Missionare in Kalkutta um William Yates, hätten allerdings den Mut, das zuzugeben, während die in Serampore große Erfolge nur vortäuschten.[3] Er kenne keinen Inder aus höherer Kaste, der konvertiert sei,[4] und auch William Adam als unitarischer Prediger habe bisher nur Europäer auf seine Seite gebracht.[5] Die Übersetzung und Verteilung der Bibel habe keinerlei Effekt gehabt, und die, die sie läsen, würden von den Missionaren als „Sozinianer" beschimpft.[6] Selbst wenn das Christentum in unitarischer Form auftrete, gebe es noch dieselben Hinderungsgründe für die InderInnen, nämlich ihre Anhänglichkeit an ihre jetzige Religion, die früh erworbenen Vorurteile, der Angst vor dem Verlust der Kaste usw.[7] Nur die „Aufgeklärten" *(„the enlightened")* könnten den Unitarismus annehmen.[8] Positiv ist Rammohan allein in der Frage nach Bildung: Es brauche Schulen, Lehrer und die Verbreitung fortschrittlicher Bildung. Alle seien hungrig nach europäischem Wissen und Literatur, sowohl für sich selbst als auch ihre Kinder.[9] Die Aussendung von Missionaren sei dagegen wenig hilfreich.[10]

Rammohan kennt die Schrift von Abbé Dubois. Auf die Frage nach dem bisherigen Erfolg der christlichen Mission zitiert er zweieinhalb Seiten daraus. Dubois' Schrift ist für Rammohan eine Bestätigung all seiner schon früher geäußerten Vermutungen, umso wertvoller, weil sie aus der Feder eines langjährigen Missionars stammt.[11]

Spannend ist Rammohan Roys Antwort auf eine Frage, die Ware nur an ihn als Inder stellt: Nämlich ob es überhaupt erstrebenswert sei, dass die Bewohner Indiens zum Christentum bekehrt würden. Er antwortet nämlich:

> „There is one question at the concluding part of your letter, […] which I pause to answer, as I am led to believe from reason what is set forth in Scripture, that ‚in every nation he that *feareth* God and worketh *righteousness* is accepted with him,' in whatever form of worship he may have been taught to glorify God. Nevertheless I presume to think that Christianity, if properly inculcated, has a greater

[3] Vgl. Ware/Adam/Rammohan, 126.
[4] Vgl. ebd., 129.
[5] Vgl. ebd., 131.
[6] Vgl. ebd., 136.
[7] Vgl. ebd., 132.
[8] Vgl. ebd., 133.
[9] Vgl. ebd., 134f.
[10] „Much good cannot be expected from public preaching at present, on account of the obstacles above mentioned", ebd., 134.
[11] Vgl. ebd., 126-129.

> tendency to improve the moral, social, and political state of mankind, than any other known religious system."[12]

Diese Antwort hat mehrere Aspekte. Zuerst einmal ist sie inhaltlich ganz nah dem Ausgangspunkt der Debatte mit Marshman. Die Äußerungen in den Upaniṣaden-Vorworten und der Einleitung zu den *Precepts* hatten ganz genauso geklungen. Der Eine Gott wird in vielen Formen verehrt, das Christentum hat jedoch (durch Jesus) einen moralischen Schwerpunkt. Sodann ist seine Antwort eigentlich eine Absage an die Missionierung der Völker, denn diese scheint gar nicht notwendig zu sein.[13] Die Schriftbegründung, die er dazu bringt („dass ihm aus jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt"), ist ein Zitat aus der Rede des Petrus im Haus des Kornelius (Apg 10,35). Die beiden Kriterien der Gottesfurcht und des Tuns der Gerechtigkeit sind wieder eine neue Fassung des Doppelgebotes der Liebe. Wer dieses höchste Gebot lebt und zu leben versucht, kann auf Gottes Vergebung hoffen. Die jeweilige Form der Religion und der Verehrung Gottes ist zweitrangig.

B.2. Joshua Marshman: Die Mission wird erfolgreich sein

Im Jahr 1824 erschien vom *Friend of India Quarterly Series* nur eine Ausgabe, und zwar im Mai, und sie enthielt nur ein Thema: Die Abwehr von Abbé Dubois' Schrift auf über 200 Seiten.

Ein Abschnitt soll hier die kurze Betrachtung wert sein, nämlich Marshmans biblischer Beweis für den Erfolg der Mission. Auf den Seiten 206-222 belegt Marshman aus verschiedensten Schriftstellen, dass Indien und ganz Asien zu Gott kommen werden. Er beginnt mit dem Protevangelium Gen 3,14f., das für ihn der Beleg ist, dass der teuflischen Macht des Brahmanismus der Kopf zertreten werde,[14] und geht von da aus durch die ganze Bibel, wie in den Rezensionen der *Appeals*. Er sammelt Stellen, an denen es heißt, dass „alle Völker", „alle Enden der Erde" usw. sich zu Gott bekehren werden. Diese Stellen wie z. B. auch die Völkerwallfahrten Jes 2,1–5/Mi 4,1–5 sind ihm Beweis dafür, dass sich das Christentum über die ganze Erde verbreiten werde.

Dazu rechnet er aus, dass es insgesamt vielleicht 850 Millionen Menschen auf der Erde geben könnte, und von diesen lebten 500 Millionen im östlichen Asien.

[12] Ware/Adam/Rammohan, 123f.

[13] Biswas/Ganguli formulieren nur die Ablehnung: „He is here found *definitely not to* favour the idea of Indians being converted to any form of Christianity", Collet, 166.

[14] „The liberation of India from this yoke is equally secured by this promise", *FI QS 1825*, 207.

Damit sei hier der Schwerpunkt der menschlichen Bevölkerung zu finden, der von der Verheißung an „die Völker“ nicht ausgeschlossen sein könne.[15] Das Reich Gottes müsse also seinen Sitz in Ostasien haben:

> „It will be evident, that Eastern Asia must form the *chief seat* of the Redeemer’s kingdom, the *principal scene* where those predictions which describe the spread of his reign through the nations of the earth, *must necessarily* be fulfilled.“[16]

Aller jetziger Schein von misslungener Mission sei gegenüber Gottes Verheißung uninteressant. Auch Europa sei früher heidnisch gewesen.[17] Gott hat angekündigt: „er lässt dahinschwinden alle Götter der Erde“ (Zeph 2,11), und das beziehe sich auch auf die Götter des „Brahmanismus und Buddhismus.“[18] So wie biblisch die Ankunft Jesu und sein Tod untrüglich vorausverkündigt waren, steht auch die jetzige und die kommende Zeit klar und unabänderlich fest: Das Reich Gottes, das die ganze Erde umfasst, gehört zum Kommen des Retters.[19] „Nichts ist so sicher wie dieses Ereignis, nicht einmal der morgige Sonnenaufgang.“[20]

Stilistisch fällt auf, dass Marshman gegenüber Abbé Dubois dieselbe Sprache wählt wie gegenüber Rammohan Roy. Ein Satz wie der folgende könnte ohne Abstriche auch in einer Schrift gegen die *Appeals* stehen:

> „What does our author say to ch. xi. 9; ‚the *earth shall be full* of the knowledge of the Lord, as the waters cover the sea?‘ Is Eastern Asia to be excluded from the operation of this promise? How then can the earth *be* FULL of the knowledge of God? How could our author overlook such predictions as these?“[21]

Joshua Marshman und seine Kollegen in Serampore konnten ihre Mission nur in dieser Weise führen, weil sie sich von den biblischen Verheißungen, so wie sie sie verstanden, niemals ablenken ließen, auch nicht durch einen Blick auf die kläglichen Ergebnisse ihrer Arbeit.

Zwei Stellungnahmen zur Missionsfrage, wie sie unterschiedlicher nicht sein könnten. Sowohl Rammohan Roy als auch Joshua Marshman zitieren jeweils biblische Aussagen, die vom Verhältnis Gottes zu den Völkern der Welt sprechen.

[15] Vgl. *FI QS 1825*, 207f.
[16] Ebd., 208.
[17] Vgl. ebd., 212.
[18] Vgl. ebd., 213.
[19] Vgl. ebd., 214f.
[20] „Nothing is more certain than this event, not even the rising of tomorrow’s sun.“, ebd., 221.
[21] Ebd., 211.

Rammohan liest Apg 10,35 als eine Angabe von Mindestbedingungen, um bei Gott angenommen zu sein: Ehrfurcht vor ihm und Tun der Gerechtigkeit. Marshman liest aus einer Fülle ähnlicher Stellen seine Gewissheit vom Sieg des Evangeliums in der Welt.

Vor zweihundert Jahren fand im indischen Kalkutta eine religiöse Debatte statt, die von der christlichen Welt mit Aufmerksamkeit beobachtet wurde. Ein Brahmane, der aus hinduistischer Tradition stammte und sich als Wahrheitssucher verstand, geriet in einen fünfjährigen Streit mit den baptistischen Missionaren in Serampore. Die Kontrahenten Rammohan Roy und Joshua Marshman produzierten im Verlauf dieser Jahre über 800 Seiten Streitschriften über die richtige Auslegung der Bibel. Auslöser war das Buch The Precepts of Jesus, eine Evangelienauslese, in der Rammohan eine ethische Lehre Jesu rekonstruieren wollte. Die Kernthemen der weiteren Debatte waren das richtige Verständnis Jesu und seiner Botschaft, das Wesen Gottes und der wahre Weg zur Glückseligkeit. Grund des gegenseitigen Unverständnisses war eine divergierende Vorstellung, wie eine heilige Schrift grundsätzlich auszulegen sei.

Bisher fehlte eine grundlegende chronologische Darstellung der Debatte und Aufarbeitung der exegetischen und dogmatischen Argumente. Es wird hier erstmals umfassend dargestellt, wie sich die Themen und Standpunkte im Laufe der Diskussion wandelten, wie sich der Baptist und der Brahmane gegenseitig beeinflussten, und es wird aufgezeigt, dass es auch unter den Baptisten durchaus divergierende Meinungen zu Rammohan gab.

Armin Pöhlmann, geboren 1975, ist Pfarrer in Eisenach. In mehreren Studienaufenthalten in Indien, vor allem am Henry-Martyn-Institut in Hyderabad, hat er sich auf das Thema spezialisiert, wie Menschen aus anderen Religionen auf die Bibel blicken und sie auslegen.

Logos Verlag Berlin

ISBN 978-3-8325-5387-6